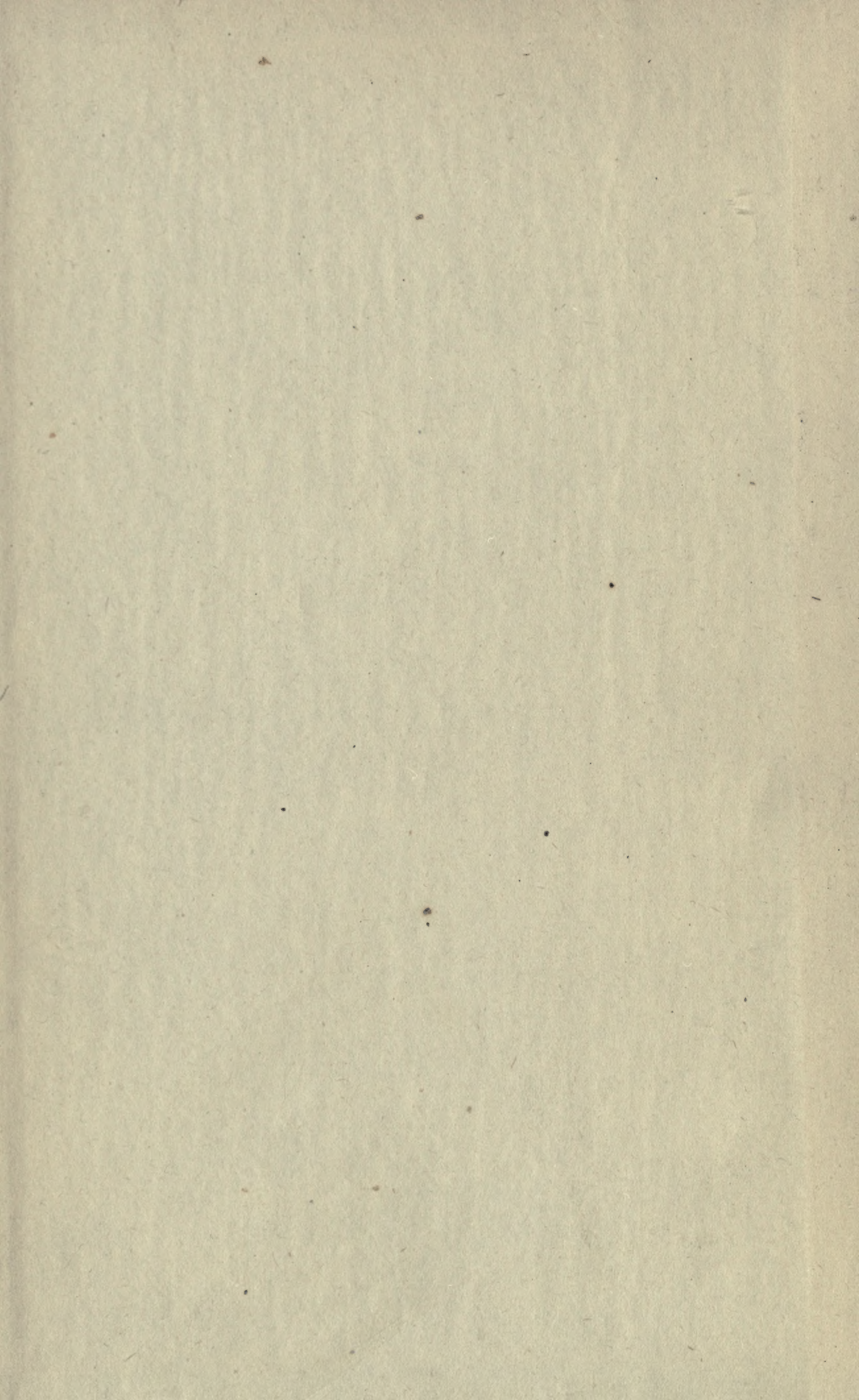
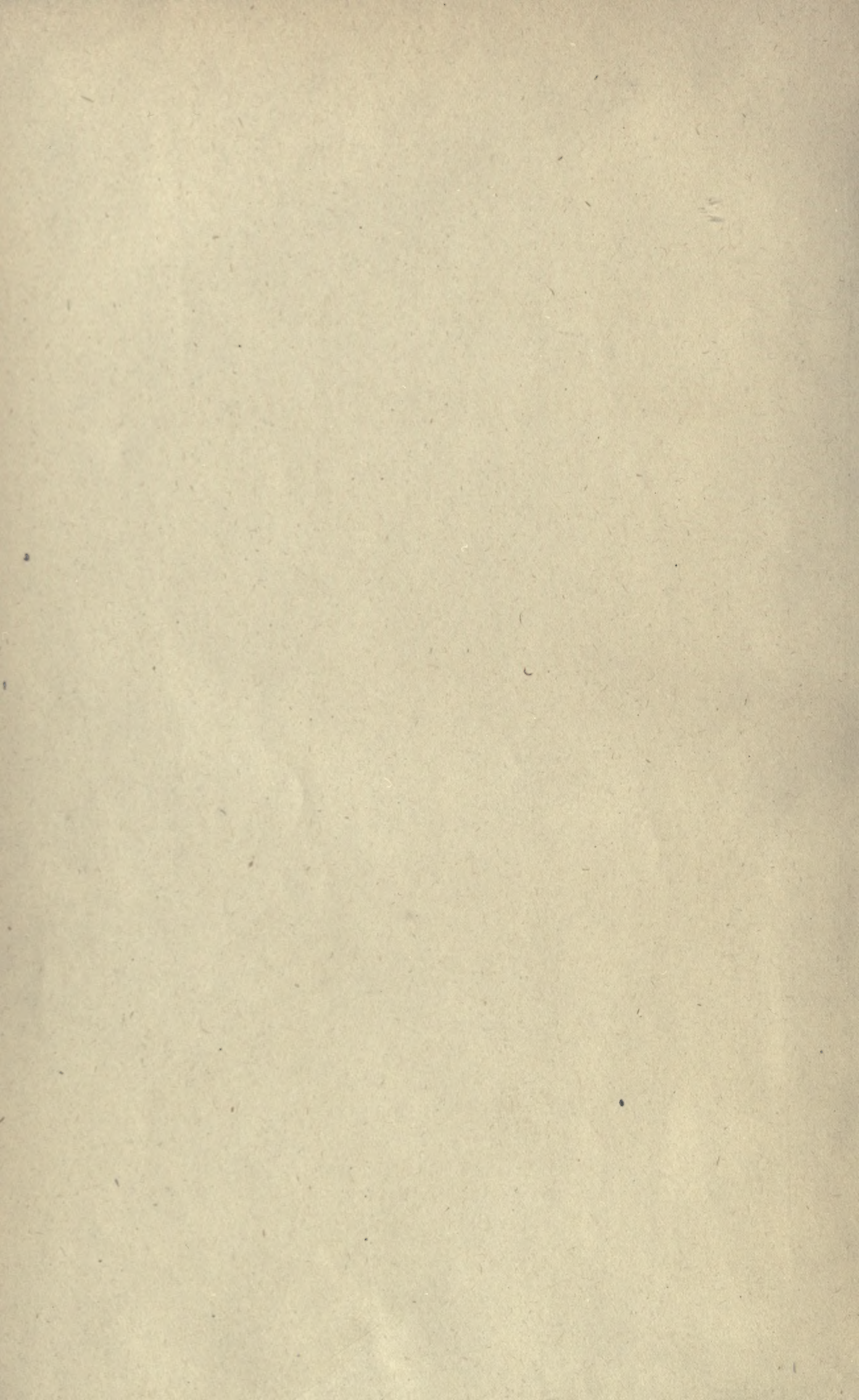

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00294949 3





„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 29.

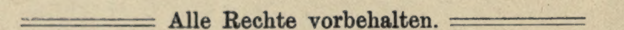
Immanuel Kants Transzendentale Deduktion.

Von

Dr. Henri Clemens Birven.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1913.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι. Platon, Phaedon, 69 D.

Viele, so sagen die der Weihen Teilhaftigen, sind zwar Träger der Narthenstaude, doch nur wenige des dionysischen Geistes voll.

Inhalt.

Einleitung.

Die Bedeutung der transzendentalen Deduktion ist erst in der neueren Zeit klar erkannt und zum Gegenstand eingehenderer philosophischer Untersuchungen gemacht worden. Die großen Denker, welche im Zeitalter des deutschen Idealismus mehr oder weniger von Kant beeinflußt ihre eigenen Systeme aufgestellt haben, scheinen an Kants transzendentaler Deduktion das wenigste Interesse genommen zu haben. Auch in Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie findet man keine Anzeichen dafür, daß er die von Kant selbst so betonte Wichtigkeit dieses Abschnittes der Vernunftkritik zu erkennen vermocht habe. Wie es nun erlaubt ist, zu vermuten, daß die von Kant ebenfalls wiederholt zugestandene Schwierigkeit und Dunkelheit dieses Gebietes diejenigen, welche wir im Auge haben, von einer tiefer eindringenden Beschäftigung mit demselben abgehalten hat, so kann es andererseits nicht Wunder nehmen, daß die Bedeutung der Deduktion erst von solchen Forschern erkannt werden konnte, welche — von dem methodischen Grundsatze ausgehend, daß eine als Fortschritt gelten sollende Philosophie die genaue Kenntnis der früheren Systeme zur unnachlässigen Bedingung habe — der Aufforderung Kants getreu sich durch keine Schwierigkeit und Dunkelheit der Darstellung abhalten ließen, in ihre Tiefen einzudringen, um so das andere Wort Kants von der Wichtigkeit dieser Untersuchung bestätigt zu finden.

Ist man nun auch neuerdings einstimmig von der Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Deduktion überzeugt, so werden doch ihre Lehren von den verschiedenen Forschern in sehr verschiedenem Sinne interpretiert. Besonders bemerkenswert ist außerdem, daß man von verschiedenen Seiten — aber auch hier mit verschiedenen Resultaten — unter Aufwand von ebensoviel Mühe als Scharfsinn

versucht hat, die Einheitlichkeit der Deduktion der 1. Auflage zu leugnen und sie als eine oberflächlich-eilige und daher ungenügende Zusammensetzung aus chronologisch und inhaltlich weit auseinander liegenden Schichten darzustellen, um so angenommene Widersprüche und tatsächliche Wiederholungen zu erklären.

Angesichts dieser Sachlage halten wir uns für berechtigt, in eine erneute Prüfung des Inhaltes der Deduktion einzutreten. Wenn es wahr wäre, daß die Deduktion der 2. Auflage, die ja in mehrfacher Hinsicht als eine Verbesserung anzusehen ist, voll verständlich wäre ohne die Kenntnis der älteren Darstellung, so wäre eine Untersuchung der Deduktion in der 1. Auflage eigentlich nur von Wert in philologisch-literarischer Hinsicht. Doch dem ist nicht so. Mehrere Lehren, so z. B. die Lehre von der Einbildungskraft, sind nach unserer Meinung in der 2. Auflage zwar mit höchster Präzision, aber so knapp behandelt, daß ihr volles Verständnis wesentlich gefördert und ermöglicht wird durch die entsprechende Darstellung der 1. Auflage, ein Urteil, welches aus naheliegenden Gründen der Anfänger eher berechtigt finden dürfte als der Kantkundige. Indem wir es daher als unsere durch das Studium gewonnene Überzeugung ausdrücken, daß das volle Verständnis der Deduktion der 2. Auflage bedingt, aber auch gegeben ist durch die Kenntnis der 1. Darstellung, heben wir hervor, daß ein Versuch, die Lehren der Deduktion zu erfassen, stets von dem Studium der 1. Auflage auszugehen hat, ganz abgesehen davon, daß dies zugleich der entwickelungsgeschichtliche Gang ist. Dann wird naturgemäß jede Beschäftigung mit der älteren Darstellung dadurch von besonderem Wert, daß sie zugleich ihrer jüngeren Schwester zu gute kommt.

Wir bekennen uns zu der namentlich von Riehl vertretenen Ansicht, daß die wesentlichen Lehren der Deduktion beiden Auflagen gemeinsam sind. Aus diesem Grunde können wir bei unserem Vorhaben von einer Darstellung der Deduktion der 2. Auflage absehen und uns darauf beschränken, nur gelegentlich unklare und unvollkommene Wendungen der 1. Auflage durch einen Hinweis auf die entsprechenden deutlicheren Stellen der 2. Auflage zur Klarheit zu bringen.

Wir werden uns der immanenten Interpretationsmethode bedienen, da hierdurch einerseits der Interpret selbst behütet wird, einen vorgefaßten und hartnäckig festgehaltenen Erklärungsstand-

punkt in die darzustellende Lehre hineinzuzwängen, und andererseits der Leser leichter in der Lage ist, von Fall zu Fall zustimmend oder ablehnend zu urteilen.[1])

---

1) Ich zitiere die Kritik der reinen Vernunft nach der Ausgabe von Kehrbach (Reclam); alle übrigen Werke nach den im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgaben. Die Exponenten zu den Seitenzahlen bezeichnen die Absätze der betr. Seite.

Begriff und Aufgabe der transzendentalen Deduktion.

Die transzendentale Deduktion ist, wie schon angedeutet, nach den eigenen Aussprüchen Kants das wichtigste, aber auch das schwierigste Kapitel der Kritik der reinen Vernunft. „Ich kenne keine Untersuchungen, die . . . wichtiger wären, . . . auch haben sie mir die meiste . . . Mühe gekostet“ (8²). Wie hier in der Vorrede, so gibt Kant auch noch an zahlreichen anderen Stellen der Schwierigkeiten Ausdruck, welche ihm die Deduktion bereitet hat. „Die Deduktion ist mit soviel Schwierigkeiten verbunden“ (114³); er läßt es sich angelegen sein, den Leser auf diese Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen, bei Zeiten vorzubereiten: „Er [der Leser] muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum Voraus deutlich einsehen . . .“ (106¹).

Dieser unvermeidlichen Schwierigkeit der Aufgabe ist eine gewisse Unklarheit, ja Dunkelheit in der Darstellung mehr als proportional, der Kant auf eine eigene Weise abzuhelfen bemüht ist. So hält er es in der 1. Auflage für ratsam, durch einige Nummern psychologischen Inhalts den Leser „mehr vorzubereiten, als zu unterrichten“ (114³). Und schließlich verrät die Tatsache einer 3-fachen Gestalt der Deduktion in der 1. Auflage zunächst auch weiter nichts als die anhaltende Unzufriedenheit Kants zwar nicht mit seiner Lösung, aber mit seiner Darstellung derselben. Verbesserung der Darstellung allein trieb ihn auch zu einer völligen Umarbeitung der Deduktion in der 2. Auflage.[1]

---

1) Vergl. das eigene Zeugnis Kants in der Vorrede zur 2. Auflage p. 30². Ferner: Metaphysische Anfangsgründe, Vorrede, Anmerkung p. 200: „der Mangel, welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft.“ Ebenso Prolegomena 173²: erklärt er sich mit seinem „Vortrage“ in einigen Abschnitten, z. B. der Deduktion nicht zufrieden.

Man wird die Verbesserung der Darstellung in der 2. Auflage zugeben, ohne indes Kants Hoffnung, daß die Klagen über Schwierigkeit und Dunkelheit nunmehr verstummen müßten, in Erfüllung gegangen zu sehen. Allein demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß die Aufgabe der transzendentalen Deduktion — im weiteren Sinne der Nachweis und die Begründung der „Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntnis“ [1]) — von solch fundamentaler Bedeutung ist, daß keine Schwierigkeiten den Philosophen abhalten dürfen, in dieselbe einzutreten. Vielmehr, es muß „der Leser von der unumgänglichen Notwendigkeit einer solchen transzendentalen Deduktion . . . überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt etc. (106[1]). Dies führt uns auf den Begriff der transzendentalen Deduktion.

Um den Begriff der transzendentalen Deduktion richtig zu gewinnen, müssen wir zuvor einen raschen Blick auf den Inhalt des § 10 der transzendentalen Analytik werfen, der gewöhnlich als „Metaphysische Deduktion“ bezeichnet wird. So nennt ihn Kant selbst in § 26 der Deduktion 2. Auflage (677[2]), während er sonst nur von einer „metaphysischen Erörterung“ spricht. So finden wir in der transzendentalen Ästhetik folgende Definition: „Ich verstehe aber unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenngleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als apriori gegeben darstellt“ (51[1]). Was zunächst den Kantischen Terminus apriori im kritischen Gebrauch anbelangt, so lassen uns die Kriterien „strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit“, welche Kant demselben zuerkennt, eine doppelte Bedeutung desselben gewinnen: 1. Negativ — nicht aus der Erfahrung stammend. Ein apriorisches Urteil darf daher nicht auf Erfahrung reduziert werden können. So heißt es in der Einleitung der 1. Auflage, daß „gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile . . . gänzlich apriori unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen“ (35[2]). 2. Positiv — aus dem Erkenntnisvermögen selbst stammend.[2]) Nach Kants gewöhnlicher Ausdrucksweise könnte es so aussehen, als ob apriori ein zeitliches Vorhergehen oder Vorhersein bedeute, also angeboren. Dem widersprechen aber die klaren Aussprüche Kants in der Kritik

---

1) Prolegomena, p. 36[1].

2) Vergl. Günther Thiele, Philosophie des Selbstbewußtseins, 1895, p. 17.

und in der Streitschrift gegen Eberhard auf das entschiedenste. Gegen Eberhard sagt Kant: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt . . . nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung . . . dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat.“ [1]) Und die Kritik will „die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt . . . werden“ (86^2). Wie dieser Standpunkt nachdrücklich in der Kritik und nach der Kritik zur Geltung kommt, so finden wir ihn aber auch schon vor der Kritik in aller Unzweideutigkeit ausgesprochen, in der Dissertation von 1770: „conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem objectorum . . . abstractus, sed ab ipsa mentis actione . . . cognoscendus.“ [2]) Diese Stellen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, verbieten es ein für allemal, bei Kant von angeborenen Vorstellungen zu reden, nur „Keime und Anlagen“ sind im menschlichen Verstande, nur der Grund dafür, daß gerade diese und keine anderen Vorstellungen bei Gelegenheit der Erfahrung ursprünglich erworben werden, ist angeboren. [3]) Mit Recht betont also Riehl, daß es sich bei dem kritischen Apriori nicht um ein zeitliches, sondern um ein „begriffliches Verhältnis unter den Erkenntnissen“ handelt. [4]) Einer apriorischen Vorstellung wird eine logische, keine chronologische Priorität zugesprochen.

Hier nun, in dem § 10: „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“ werden wir mit dem wichtigen Begriff der „Synthesis“ bekannt gemacht. „Ich verstehe . . . unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“ (94^2). [5]) Und unmittelbar vorher

1) Kant, Über eine Entdeckung etc., p. 43.

2) Kant, De mundi sensibilis etc., § 15, fin.

3) cf. Kant, Über eine Entdeckung etc., p. 43.

4) Alois Riehl, Philos. Kritizismus I, 2. Aufl. 1908, p. 399.

5) Der Ausdruck „begreifen“ ist an sich doppelsinnig, ähnlich wie concipere und συνιέναι. Hier bedeutet er, wie das Folgende zeigt, zusammenfassen. So auch Kritik, p. 661^1: „nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben [sc. Vorstellungen] in einem Bewußtsein begreifen [= zusammenfassen] kann etc.“

Dagegen hat „begreifen = erkennen, verstehen“ für Kant eine spezifisch festgelegte Bedeutung, wie aus seiner Logik erhellt. Unter den 7 Graden des

wird die spontane Handlung unseres Denkens, welche sich als ein Durchgehen, Aufnehmen und Verbinden des Mannigfaltigen in der Absicht, daraus eine Erkenntnis zu machen, charakterisiert, Synthesis genannt (94[1]). Die Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige derselben nicht empirisch, sondern apriori gegeben ist. Wenngleich so die Synthesis das erste ist, worauf man bei der Ergründung des Ursprungs unserer Erkenntnis achten muß, so ist sie in dieser Gestalt doch noch keine Erkenntnis. Um Erkenntnis zu werden, muß die Synthese vielmehr erst durch eine Funktion des Verstandes auf Begriffe gebracht werden, es muß die Synthesis auf einem Grunde der synthetischen Einheit apriori beruhen, es muß die Synthese nach der Anleitung eines reinen Verstandesbegriffs erfolgen, d. h. nach der Anleitung einer allgemein vorgestellten, reinen Synthesis. Der reine Verstandesbegriff ist dann der Grund der synthetischen Einheit apriori. „Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig" (95[3]). Die Synthesis des Mannigfaltigen wird vollzogen von der „Einbildungskraft", „einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele" (95[2]), aber die Einheit dieser Synthesis kommt erst zustande durch Begriffe, welche auf dem Verstande beruhen. Die Einheit der Synthesis ist Erkenntnis. Damit ist der Charakter der Erkenntnis als einer „Verbindung" dargelegt, deren Begriff Kant in dem § 15 der Deduktion der 2. Auflage in sehr präziser Form seiner Möglichkeit und seinem Inhalte nach untersucht. Daß Verbindung in den Objekten der sinnlichen Anschauung selbst liege und also rein passiv rezipiert werden könne, ist so sehr unmöglich, daß nicht einmal in der reinen Form der sinnlichen Anschauung die Verbindung des Mannigfaltigen gegeben ist. Alle Verbindung ist vielmehr ein spontaner Akt der Vorstellungskraft, d. h. alle und jede Verbindung eines Mannigfaltigen ohne Unterschied ist eine „Verstandeshandlung". Diese Verstandeshandlung belegt Kant mit dem Terminus „Synthesis", „um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (658[1]). Die Analysis setzt also notwendig

---

Erkennens, die er daselbst aufzählt, nimmt das „Begreifen, comprehendere" den höchsten Rang ein. Er versteht darunter, etwas „in dem Grade durch die Vernunft oder apriori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist." In diesem Sinne ist das Feld des Begreifens das Feld der Vernunft.

cf. Kants Logik, Phil. Bibl., Bd. 43, p. 72, 10 (Jäsche, 97—98).

eine voraufgegangene Synthesis voraus, denn der Verstand kann nur das auflösen, was er vorher selbst verbunden hat. Der begriffliche Inhalt einer Verbindung aber ist ein 3-facher, er umfaßt: 1. den Begriff des Mannigfaltigen; 2. den Begriff der Synthesis dieses Mannigfaltigen; 3. den Begriff der Einheit dieser Synthesis. „Verbindung, sagt Kant, ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“ (658[2]).

Ebenso wie oben die bloße Synthesis noch keine Erkenntnis ist, so ist hier die bloße Synthesis noch keine Verbindung. Denn der Begriff der Einheit, der der Verbindung wesentlich ist, entspringt nicht aus der Synthesis, ein bloß zusammengesetztes Mannigfaltiges ist noch keine Verbindung, sondern erst durch das Hinzutreten der Vorstellung der Einheit zu der Vorstellung des Mannigfaltigen kommt der Begriff der Verbindung zustande. Der Begriff der Einheit geht also dem Begriff der Verbindung logisch voraus.

Erkenntnis überhaupt ist Verbindung überhaupt. Aber die Einheit der Verbindung als Erkenntnis kann auf soviel verschiedene Weisen zustande gebracht werden, als es reine Verstandesbegriffe gibt. Daher ist es die Aufgabe der metaphysischen Deduktion, diese reinen Verstandesbegriffe vollzählig vorzustellen, und es ist bekannt, wie Kant im bewußten Gegensatz zu dem bloß rhapsodischen Verfahren des Aristoteles in einer vollständigen Tafel der Urteile ein gemeinschaftliches Ableitungsprinzip der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien gefunden zu haben glaubt, denn: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in *einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer *Anschauung* Einheit, welche allgemein ausgedrückt der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelst der analytischen Einheit [sc. die Einheit des durch Analysis gewonnenen Begriffs] die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die apriori auf Objekte gehen“ (95[5] f.). „Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann“ (89[1]). Wegen dieser Kategorien allein kann man von einem reinen Verstande reden, „indem er [der Ver-

stand] durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann“ (97[1]).[1])

Die Kategorien nennt Kant auch die „wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes“ (97[2]). Weiterhin sind die Kategorien „Denkfunktionen“. „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe — auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (88). In der vorhin angeführten Stelle (89[1]) heißt es: „Die Funktionen des Verstandes“, und an anderer Stelle heißen die Begriffe, die weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, „Handlungen des reinen Denkens“ (80[3]).

Damit ist die metaphysische Deduktion erledigt. In ihr wurde ihrer Aufgabe gemäß „der Ursprung der Kategorien apriori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan“ (677[2]).[2]) Was bleibt nunmehr als Aufgabe einer transzendentalen Deduktion?

Wir sind auch hier genötigt, zuvor aus den eigenen Erklärungen Kants heraus die richtige Bedeutung dieses Terminus

---

1) Eine Realdefinition läßt sich, wie Kant an einer späteren Stelle (p. 225 bis 229) zeigt, von den Kategorien nicht geben, weil sie die Arten sind, einem Gegenstand „nach irgend einer Funktion des Verstandes seine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. h. ihn zu definieren“ (p. 228). Dann können aber die Kategorien selbst nicht real, d. h. so, daß die Möglichkeit ihres Gegenstandes eingesehen wird, definiert werden, ohne — ein idem per idem — die Kategorien zu Hülfe zu nehmen. Hier am Schlusse des § 10 (Metaph. Ded.) sagt Kant freilich: „Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich — geflissentlich, ob ich gleich im Besitze derselben sein möchte“ (98[2]). Aber diese Redensart ist sachlich ohne Wert und besagt auch nicht, daß Kant sich im Besitze der Definitionen glaubte. Unzutreffend ist Schopenhauers Vorwurf (Kritik d. Kant. Phil., Werke, her. von Grisebach, Bd. I, 598), Kant habe später „vergessen“, was er früher gesagt, da Kant sich an der späteren Stelle ausdrücklich auf die frühere Bemerkung bezieht und sich wegen derselben herauszureden sucht. Dies dürfte ihm freilich nicht ganz gelungen sein, vielmehr muß man zugeben, daß Kant sich hier nicht klar war. Daß aber, wie Cohen will (Kants Theorie d. Erf., 1871, p. 172 ff.), die erste Stelle von Nominal-, die zweite von Realdefinitionen zu gelten habe, hat um deswillen keinen Sinn, weil selbstverständlich auch die 1. Stelle Realdefinitionen meint und Kant selbst, der doch an der 2. Stelle ausdrücklich Nominal- und Realdefinitionen unterscheidet, wohl eher als Cohen auf diese Deutung verfallen wäre, wenn sie entweder Sinn gehabt oder den Tatsachen entsprochen hätte.

2) Über die Mängel des Kantischen Verfahrens in der metaphysischen Deduktion, die auf einer Unterlassungssünde Kants in seinem kritischen Geschäft beruhen, vergl. die treffenden Ausführungen Riehls: Philos. Kritiz. I, 492 ff.

festzustellen; dies umsomehr, als dieser wichtige und spezifisch-Kantische Begriff vielfach mißverstanden wird. Vor allem ist festzustellen: Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört nur zur Kritik der Erkenntnisse, wobei Erkenntnisse zu premieren ist. In negativer Hinsicht zunächst handelt eine transzendentale Erkenntnis niemals von Gegenständen. Erkenntnis von Gegenständen kann apriori oder aposteriori sein, aber niemals transzendental. Dagegen beschäftigt sich positiv alle transzendentale Erkenntnis „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll" (44). Eine transzendentale Erkenntnis ist apriori, aber „nicht eine jede Erkenntnis apriori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich apriori angewandt werden oder möglich sein", kann transzendental genannt werden (80^2). Dem „daß und wie . . . möglich sein" entspricht „die Möglichkeit der Erkenntnis apriori", dem „daß und wie . . . angewandt werden" „der Gebrauch der Erkenntnis apriori." Transzendental ist demnach alle Erkenntnis, welche die Möglichkeit und den Gebrauch apriorischer Erkenntnis aufzeigt, erklärt, begründet, und eine transzendentale Untersuchung ist eine solche, welche auf die Ergründung und Begründung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis apriori gerichtet ist.

Wenn Cohen[1]) darüber stutzt, daß Kant die letzte Definition von „transzendental" mit den Worten einleitet: „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt" (80^2), indem er ausruft: „Hier erst und als Anmerkung entsteht dieser Begriff, während der ganze erste Teil der Elementarlehre auf ihm begründet war?" so scheint es Cohen entgangen zu sein, daß Kant bereits in der Einleitung (43) die richtige Definition von „transzendental" gegeben hat. Die dortige Definition ist gewiß nicht falsch, sie ist nur nicht scharf genug, man könnte sie, dem Charakter der Einleitung entsprechend, eine definitio late dicta nennen, während hier die sogenannte Anmerkung (ein bloßer stilistischer Ausdruck) die definitio stricte dicta gibt.[2])

---

1) Cohen, Kommentar zu Kants Kritik d. r. V., 1907, p. 43.

2) Daß Kant manchmal in wirklich unter dem Text stehenden Anmerkungen wichtige Sätze bringt, ist bekannt. Aber um eine solche Anmerkung handelt es sich ja hier nicht. Den Ausdruck „Anmerkung" für eine im Text vorgebrachte Erläuterung (im Sinne von „Bemerkung" etc.) findet man bei Kant öfter, z. B. „Dieses ist eine allgemeine Anmerkung . . ." (115^2).

Was hat es nun mit der transzendentalen Deduktion für eine Bewandtnis? — Wie uns die metaphysische Deduktion in der Ästhetik und in der Analytik gelehrt, sind wir im Besitze apriorischer Erkenntnisformen, teils sinnlicher, teils begrifflicher Art. Beide, sowohl die Anschauungsformen Raum und Zeit als auch die reinen Verstandesbegriffe werden apriori völlig unabhängig von aller Erfahrung auf Gegenstände angewendet. Das ist ein Factum. Aber was berechtigt uns denn zu diesem unseren Verfahren, apriorische Formen des Erkenntnisvermögens auf Gegenstände anzuwenden? Quid iuris? Das ist die transzendentale Frage, und ihre Beantwortung ist die transzendentale Deduktion. Die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnisformen apriori begreiflich zu machen — ist die Aufgabe der transzendentalen Deduktion.

In der transzendentalen Ästhetik bot die Beantwortung dieser Frage keine großen Schwierigkeiten. Der Raum ist ja die Form der äußeren Anschauung, „in welcher also alle geometrische Erkenntnis, weil sie sich auf Anschauung apriori gründet, unmittelbare Evidenz hat und die Gegenstände durch die Erkenntnis selbst apriori (der Form nach) in der Anschauung gegeben werden“ (105^2f.). Wenn man also fragt: Was berechtigt den Mathematiker, die geometrischen Lehrsätze als von den Dingen gültig auszugeben? so antwortet Kant: Weil es notwendiger Weise ein und dieselbe Raumanschauung ist, in welcher der Mathematiker die Lehrsätze beweist als auch die Dinge anschaut. Ungleich schwieriger freilich liegt die Sache bei den reinen Verstandesbegriffen. Hier wird die Aufgabe zum schwierigsten Problem der ganzen Kritik. Denn 1. „da sie [die reinen Verstandesbegriffe] von Gegenständen nicht durch Prädikate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens apriori reden“, so beziehen sie sich allgemein „auf Gegenstände der Sinnlichkeit“; und 2. „da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind“, so können sie „auch in der Anschauung apriori kein Objekt vorzeigen“, „worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten“ (106^1). Die Stelle ist, obwohl man versteht, was Kant sagen will, dunkel. Einen guten Sinn bringt Adickes[1]) durch eine Umstellung der Vordersätze hinein, aber sein Verfahren erscheint mir etwas gewaltsam. Ich glaube, durch einen anderen Vorschlag die Dunkelheit beheben zu können. Ersetzt man nämlich

---

1) Adickes, Ausgabe der Kritik, p. 132.

in Gedanken den negativen Satz: „Da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind“ durch den an sich gleichwertigen positiven: „Da sie aus dem Denken stammen“, so wird der Sinn klar. Dann stellt der 2. Satz eine nähere Begründung des 1. dar. Dann könnte man die Stelle so auffassen: Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich allgemein ohne Bedingungen der Sinnlichkeit auf Gegenstände, denn, da sie aus dem reinen Denken stammen, so können sie auch (= nicht einmal) in der Anschauung apriori kein Objekt vorzeigen, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten. — Wir sind demnach gezwungen, die Berechtigung, Prädikate des reinen Denkens apriori von Gegenständen auszusagen, nachzuweisen, ehe wir einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft tun.

Eine Erkenntnis, der wir objektive Gültigkeit zuerkennen, ist Erkenntnis von Gegenständen. Nun stellen uns aber die Kategorien des Verstandes „garnicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden“ (107[2]). (Dieser Satz ist unzweifelhaft vom Standpunkt des gemeinen Bewußtseins ausgesprochen, was häufig übersehen wird!) Daher können wir die Aufgabe der transzendentalen Deduktion auch so formulieren: „wie nämlich *subjektive Bedingungen des Denkens* sollten *objektive Gültigkeit* haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben“ (107[2]). Ohne transzendentale Deduktion würden wir also niemals wissen können, ob unsere vorgebliche Erkenntnis tatsächlich objektive oder nur subjektive Gültigkeit besäße. Somit kann keine empirische Deduktion die transzendentale vertreten; eine solche zeigt nur die Art an, „wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden“ (104[2]), kann also immer nur das Faktum, nicht aber die Rechtmäßigkeit dartun. So kann z. B. die von Locke versuchte physiologische Ableitung, welche die Gelegenheitsursachen der Erzeugung der Begriffe in der Erfahrung aufzeigt, immer nur die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis genannt werden. Die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Verstandesbegriffe dagegen wird durch eine solche Ableitung garnicht berührt.

Ebenso wenig kann man sich der Mühsamkeit einer transzendentalen Untersuchung durch eine Berufung auf die „beständige Regelmäßigkeit“ der Erfahrung überheben, indem man aus dieser z. B. den Kausalbegriff deduziert und damit zugleich seine objektive Gültigkeit legitimiert. Wer so vorgehen wollte, der bemerkt nicht,

„daß auf diese Weise der Begriff der Ursache garnicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig apriori im Verstande müsse gegründet sein oder als ein bloßes Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge.“ Der Synthesis der Ursache und Wirkung hängt eine „Dignität“ an, die man garnicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, „daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge“ (108^{2}). An diesen Worten Kants imponiert uns besonders die strenge Fassung des Kausalitätsbegriffs, das „durch“ und „aus“, das auch von Kant im Druck hervorgehoben ist. Es ist dies ein *ἅπαξ εἰρημένον* in der Kritik, durch welches die übliche Ausdrucksweise Kants, daß Ursache und Wirkung notwendig und allgemein mit einander verknüpft sind, eine prägnante Erläuterung erfährt.

Nachdem so in der Frage: Wie können reine Begriffe des Denkens Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis sein? das Problem der transzendentalen Deduktion gestellt ist, sucht Kant in dem § 14 ein von der Aufgabe zur Lösung überleitendes „Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß“ zu gewinnen. Eine 2-gliedrige Disjunktion läßt die Möglichkeit der Übereinstimmung von Vorstellungen und Gegenständen erkennen. (Die 3. Möglichkeit, eine Art Präformationssystem der reinen Vernunft, welche Kant am Schlusse der Deduktion 2. Auflage zurückweist, eignete sich wohl aus didaktischen Gründen wenig, um hier hereinbezogen zu werden.)[1]) Hier nun heißt es: „Es sind nur 2 Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen . . . können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ Macht der Gegenstand die Vorstellung möglich, nun, so ist diese unter allen Umständen empirisch und aposteriori, niemals aber apriori. So gilt es von Erscheinungen, soweit sie Empfindungen sind. Hinsichtlich der 2. Möglichkeit, nach welcher die Vorstellung erst den Gegenstand möglich macht, ist zunächst selbstverständlich, daß die Vorstellung ihren Gegenstand nicht „dem Dasein nach“ hervorbringen kann. Allein in diesem Falle

1) Vergl. Kritik, p. 682^{3} und Metaphys. Anfangsgründe, Vorrede, Anmerkung, p. 200: „Ein Rettungsmittel, . . . weit schlimmer . . . als das Übel, dawider es helfen soll.“

„ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann apriori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen“ (109). Die Erkenntnis eines Gegenstandes ist aber unter 2 Bedingungen möglich: durch Anschauung wird ein unbestimmter Gegenstand als Erscheinung gegeben,[1]) durch den Begriff wird ein der Anschauung entsprechender Gegenstand gedacht. Bezüglich der 1. Bedingung, der Anschauung, hatte die transzendentale Ästhetik ergeben, daß Raum und Zeit in der Tat als reine Formen der Anschauung apriori den Objekten zugrunde liegen. Eine Übereinstimmung der Gegenstände als Erscheinungen mit ihren formalen Bedingungen der Sinnlichkeit ist absolut notwendig, weil sie nur infolge dieser Übereinstimmung erscheinen, d. h. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Von der Analogie geleitet, drängt sich nun bezüglich der reinen Verstandesbegriffe die Frage auf, ob sie nicht auch vorhergehen „als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist“ (109 f.). Kants Gedankengang ist also dieser: In aller Erfahrungserkenntnis wird außer der gegebenen Anschauung noch ein Begriff von einem Gegenstande gedacht. Läßt sich nun zeigen, daß der konkrete empirische Begriff von einem Gegenstand auf dem apriorischen Begriff eines „Gegenstandes überhaupt“, dessen Formbedingungen die Kategorien sind, beruht, so ist die objektive Gültigkeit der Kategorien erwiesen. „Denn alsdann beziehen sie sich notwendiger Weise und apriori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann“ (110[1]). Das wäre dann schon eine „hinreichende Deduktion“ (113[3]).

So hat Kant sein „Prinzipium“ gefunden, „worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie [die Kategorien] als Bedingungen apriori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird [erfahrbar!] oder des Denkens)“ (110[2]).

Bevor wir in die transzendentale Deduktion selbst eintreten, wollen wir nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß in der 1. Auf-

1) Vergl. Kritik, p. 48[2]: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“

lage die Deduktion aus 3 einzelnen, ziemlich selbständigen Fassungen besteht. Wir werden an späterer Stelle auf die Gründe des Ursprungs und das gegenseitige Verhältnis dieser 3 Fassungen zu sprechen kommen, um hier nur zu bemerken, daß die neue Fassung jedesmal von Kant selbst durch einen einleitenden Satz als solche gekennzeichnet wird, sodaß, wenn auch viele Wiederholungen vorhanden sind, doch der Tadel, den Paulsen gegen Kant erhebt, er wiederhole sich, „ohne daß ein aliter, wie es die scholastische Philosophie vor verschiedene Formen der Beweisführung setzte, den Leser orientiert“[1]) der tatsächlichen Stützen entbehrt.

Die transzendentale Deduktion.

Kant selbst weist in der Vorrede zur 1. Auflage darauf hin, daß die Deduktion „2 Seiten“ zeige, indem dieselbe neben dem Hauptzweck psychologische Bestrebungen verfolgt, welche insofern über die eigentliche Frage hinausgehen, als sie die subjektiven Erkenntnisquellen aufzeigen sollen, welche den Verstand selbst möglich machen. Das Gewagte einer solchen Doppelseitigkeit der Untersuchung bleibt Kant nicht verborgen, er kann sich dem Gedanken nicht verschließen, daß die hypothesenähnlichen Ausführungen der psychologischen Seite leicht dem Leser die beweiskräftige Klarheit auch der rein transzendentalen Untersuchung trüben könnten, wenn derselbe nämlich eine Abhängigkeit der beiden Seiten von einander annähme. Daher beugt Kant in der Vorrede einer solchen Annahme des Lesers durch die Erklärung vor, daß es in transzendentalen Untersuchungen „auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf“ (7^4) und hebt ausdrücklich hervor, daß er als „wesentlich zu seinen Zwecken gehörig“ nur diejenige Seite der Untersuchung ansieht, welche die objektive Gültigkeit der

1) Paulsen, Kant, 5. Aufl. o. J., p. 79.

Verstandesbegriffe apriori zum Gegenstand hat. Von der anderen Seite aber wird betont, daß sie „nicht wesentlich" zum Hauptzweck gehöre. Die Hauptfrage bleibt vielmehr nach wie vor: Was und wieviel kann Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich? Die eigentliche Deduktion ist von der psychologischen Untersuchung unabhängig und für sich gültig, sodaß, auch wenn der Leser bezüglich der letzteren anderer Meinung ist, doch der objektive Bestandteil der Deduktion seine volle Stärke bekommt (cf. 8^2 f.).

In der 2. Auflage ist dieser ganze subjektive Bestandteil in Fortfall gekommen, was Kant in der Vorrede mit äußeren Rücksichten auf das Volumen motiviert. Er stellt dem Leser anheim, den „kleinen Verlust" durch Vergleichen mit der 1. Auflage zu ersetzen (33). Vergleicht man die Volumina der beiden Originalausgaben (A hat 856, B 884 Seiten), so wird man in der weiteren Bereicherung von B um ca. 10—15 Seiten kaum einen triftigen Grund des Fortfalls erblicken können, vielmehr mit Riehl[1]) der Ansicht sein, daß Kant „das Ungehörige einer psychologischen Erörterung in der Kritik, welche jede empirische Untersuchung ihrem Wesen nach ausschließt", selbst gefühlt habe. Man wird aus diesem Grunde mit demselben Gelehrten in dem Fortfall der subjektiven Seite eine „methodische Verbesserung" der 2. Auflage erkennen.

Es ist eigentlich nicht die Aufgabe der Deduktion, die objektive Gültigkeit der 12 Kategorien, wie sie die metaphysische Deduktion aufgestellt hatte, nachzuweisen, sondern sie hat sich auf die Lösung der allgemeinen Frage, wie reine Verstandesbegriffe überhaupt objektiv gelten können, zu beschränken, sodaß die transzendentale Deduktion unabhängig von den besonderen Ergebnissen der metaphysischen Deduktion geführt wird. So sagt Kant selbst: „Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muß man untersuchen, welches die Bedingungen apriori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt." „Ein Begriff, der diese formale und objektive Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heißen" (113^2). Aber Kant greift gern vor und so heißt es schon bald nach obiger Stelle: „Diese Begriffe nun, welche apriori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden

1) Riehl, Philos. Kritiz. I, 503.

wir an den Kategorien" (113[3]), obschon der volle Beweis hierfür dem System der Grundsätze zufällt. Wenn also auch Kant mitunter vorgreifende Bemerkungen macht, so ist doch streng genommen die Aufgabe der transzendentalen Deduktion nur, die objektive Gültigkeit von Kategorien überhaupt als reinen Verstandesbegriffen nachzuweisen und zwar durch eine Untersuchung über die Möglichkeit der Erfahrung. Denn wenn auch die Deduktion den Nachweis erbringen sollte, daß die Möglichkeit der Erfahrung reine Verstandesbegriffe als Bedingungen voraussetzt, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß nun alle 12 Kategorien der metaphysischen Deduktion solche Bedingungen darstellen. Im Gegenteil wäre es an sich wohl möglich, daß unter diesen 12 Kategorien Begriffe von der Art sich befänden, daß sie nach Kants Sprachgebrauch keinen „Inhalt" hätten.

Zu Beginn des 2. Abschnittes der Deduktion führt nämlich Kant aus: Ein Begriff apriori, der sich auf einen Gegenstand bezöge, der nicht in den Bereich möglicher Erfahrung gehörte, wäre ein leerer Begriff ohne Inhalt, weil ihm die Anschauung fehlte, er „würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde" (112[1]). Kant identifiziert also in bezug auf Erkenntnis den Begriff eines Gegenstandes mit dem Begriff eines Gegenstandes möglicher Erfahrung. Objektive Realität kann einem Begriff nur dann zukommen, wenn er sich auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung bezieht.

In der 2. Auflage versteht Kant es allerdings, mit Hilfe einer Definition des Urteils als der Art, „gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (666[1]), die objektive Realität der 12 Kategorien mit einem Schlage darzutun.

Ein für allemal müssen wir noch auf folgendes hinweisen. Wenn Kant sagt: Durch Anschauung allein können uns Gegenstände gegeben werden (cf. 112[1]), so liegt dabei der Nachdruck auf dem „gegeben werden", denn der durch die Anschauung gegebene Gegenstand ist zunächst ein vom Verstande noch unbestimmt gelassener Gegenstand, nichts weiter als Empfindung. In der Ästhetik wird ein solcher unbestimmter Gegenstand einer empirischen Anschauung als „Erscheinung" bezeichnet (48[2]). Es ist aber ein terminologischer Mangel bei Kant, daß der Begriff der Erscheinung außer der vorstehenden noch eine andere Bedeutung erhält. In der Analytik wird nämlich auch der allseitig bestimmte empirische Gegenstand als Erscheinung bezeichnet und

zwar in Abgrenzung gegen das Ding an sich. Dieser terminologische Mangel macht sich namentlich dadurch bemerklich, daß in der Deduktion der ältere, engere Begriff der Erscheinung gelegentlich verwendet wird, sodaß die beiden nebeneinander bestehen. Z. B. d. 109: „erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird.“ p. 121[3]: „Eben diese transzendentale Einheit der Apperzeption macht aber aus allen Erscheinungen etc.“ p. 122[1]: „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände etc.“ Und besonders kraß p. 133[2]: „weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände . . . geben würden.“

Sein Verfahren in der 1. Auflage, die transzendentale Untersuchung vorzubereiten und zu erleichtern durch subjektiv-psychologische Reflexionen begründet Kant damit, daß einerseits in dem Gedanken eines Gegenstandes mehr als das einzige Vermögen, zu denken, der Verstand beschäftigt sei und andererseits dieser einer besonderen Erläuterung wegen der Möglichkeit einer Beziehung auf Objekte bedürfe. Die Erläuterung soll diejenigen subjektiven Erkenntnisquellen aufzeigen, „welche selbst den Verstand und durch diesen alle Erfahrung . . . möglich machen“ (114[2]).

Erkenntnis ist „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen“ (114[2]). Da die Verknüpfung nur durch eine spontane Synthesis möglich ist, so wird Erkenntnis nur durch ein Zusammenwirken von Rezeptivität und Spontaneität möglich. Diese Spontaneität ist nun der Grund einer 3-fachen Synthesis, nämlich: 1. Synthesis der Apprehension, 2. Synthesis der Reproduktion, 3. Synthesis der Rekognition. Daß diese 3 Synthesen nicht etwa pluralistisch 3 verschiedene, selbständige Erkenntnisvermögen sind, ist trotz der isolierten Darstellung, welche Kant denselben zunächst angedeihen läßt, für den Kenner der Kritik gewiß. „Es gibt, sagt Riehl, nach der Lehre Kants nur eine ursprüngliche Synthese des Bewußtseins.“[1])

Treten wir den Lehren Kants über diese 3 Synthesen näher.

Synthesis der Apprehension und Reproduktion.

Jede Vorstellung, lehrt Kant, kann als in einem Augenblick enthalten niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Jede Anschauung enthält andererseits ein Mannigfaltiges in sich.

1) Riehl, Philos. Kritiz. I, p. 508.

Nur dadurch kann dieses als ein Mannigfaltiges vorgestellt werden, daß das Gemüt die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterscheidet (cf. 115[3]). Denn als Modifikationen des Gemüts gehören alle Vorstellungen zum inneren Sinn und sind als solche der formalen Bedingung des inneren Sinnes, der Zeit, unterworfen, in welcher sie verknüpft und geordnet werden (cf. 115[2]). „Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist“ (115[3]). Ohne eine solche Synthesis kann die Anschauung kein Mannigfaltiges als Mannigfaltiges in einer Vorstellung darbieten.

Der Synthesis der Apprehension wird also ausdrücklich eine doppelte Tätigkeit zugeschrieben, nämlich: 1. das Durchlaufen des Mannigfaltigen, d. h. das successive Aufnehmen der einzelnen Eindrücke und 2. die Zusammennehmung der vielen Eindrücke. Ohne diese letztere Tätigkeit könnte ja auch garnicht von einer Synthesis gesprochen werden. „Apprehendieren“ bedeutet also soviel wie: Eindrücke aufnehmen und zusammennehmen. In Übereinstimmung mit der 1. Auflage wird auch in der 2. Auflage die Synthesis der Apprehension als eine „Zusammensetzung„ erklärt (677[3]). Und wenn es in der 3. Fassung der 1. Auflage von der Einbildungskraft heißt, daß sie die Eindrücke zunächst apprehendieren, d. h. in ihre Tätigkeit aufnehmen müsse (130[2]), so wird auch hier die Übereinstimmung ersichtlich, wenn man erwägt, daß die Tätigkeit der Einbildungskraft eine bildende, d. h. zusammensetzende ist.

Freilich, durch die Tätigkeit der apprehensiven Synthesis allein kann noch keine Einheit der Anschauung, kein Bild und kein Zusammenhang entstehen, wenn sie nicht im Verein mit der reproduktiven Synthesis erfolgt. Das Zusammennehmen des Mannigfaltigen in der Zeit erfordert, um zu einem einheitlichen Ganzen zu gelangen, die beständige Reproduktion der nicht mehr aktuell präsenten Eindrücke. Denn es „ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, . . . ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen in Gedanken fassen müsse [Apprehension]. Würde ich aber die vorhergehende [Vorstellung] (die ersten Teile der Linie . . .) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduzieren . . ., so würde niemals eine ganze Vorstellung . . . entspringen können“ (117[1]).

Wie man sieht, sind die beiden Synthesen der Apprehension und Reproduktion aufs engste oder wie Kant selbst sagt, „unzertrennlich" mit einander verbunden. „Die Apprehension setzt die Reproduktion voraus oder schließt sie vielmehr ein." [1]) Dadurch nun, daß Kant wohl aus didaktischen Gründen diese so eng verbundenen Synthesen hier isoliert behandelt, gerät er selbst in Verwirrung. Zunächst nämlich schreibt er im Einklang mit der vulgären Meinung das Vermögen der Reproduktion der Einbildungskraft zu. Wenn er dann aber von der empirischen Reproduktion ausgehend die Frage nach dem „Grund apriori einer notwendigen synthetischen Einheit" der Erscheinungen aufwirft (117[1]) und diesen in einer reinen transzendentalen Synthesis der reproduktiven Einbildungskraft findet, so sieht man, daß Kant infolge seiner isolierten Darstellung die Frage einseitig und ungenügend beantwortet, weil er sie einseitig gestellt hatte. Denn die Frage nach dem Grund apriori einer notwendigen synthetischen Einheit der Erscheinungen schließt die Frage nach der Apprehensibilität derselben ein. Aus demselben Grunde, aus dem die Erscheinungen notwendig reproduzibel sind, sind sie auch apprehensibel, und es kann demnach in Wahrheit als Grund apriori der Synthesis nur die „produktive Einbildungskraft" gelten, wie sie in der 2. Fassung auftritt. Dagegen, daß ich apprehendiere und reproduziere, ist immer nur subjektiv-empirisch, was Kant auch schon bald in der 1. Fassung gesteht. (Alle Synthesis der Apprehension, die empirisch ist (122[1]). Um die Verwirrung Kants erklärlich zu finden, wird man festhalten müssen, daß namentlich bei seiner isolierten Darstellung die Frage nach der Apprehensibilität nicht so nahe lag als die nach der Reproduzibilität der Erscheinungen.

Sowie aber Kant seine Methode des Vortrags ändert, nämlich im Zusammenhang vorträgt, wird ihm auch der wahre Zusammenhang klar. In der 2. Fassung tritt die „produktive Einbildungskraft", deren Synthesis allein transzendental ist, auf. Der Terminus „Einbildungskraft" wird aber jetzt in anderm Sinne, nämlich im Anklang an eine etymologische Vorstellung gebraucht. „Die Einbildungskraft soll . . . das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen" (130[2]). In der 2. Auflage wird die Einbildungskraft genau definiert: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vor-

1) Riehl, Philos. Kritiz. I, p. 509.

zustellen“ (672[8]). Der Gegenstand ist, wie die Deduktion lehrt, in keiner Anschauung direkt gegenwärtig und gegeben. Gegeben ist nur der beständige Wechsel der Empfindungen, während der Gegenstand eine dem Subjekt gegenüberstehende ruhende Einheit ist. Das Mannigfaltige der Empfindungen muß also zu einem Bilde, einer Figur zusammengesetzt werden, was durch die Einbildungskraft geschieht, deren Synthesis deswegen „figürlich“ (synthesis speciosa) genannt wird, im Gegensatz zu der synthesis intellectualis des reinen Verstandes, welche von der Sinnlichkeit unabhängig ist.

Wenn also auch Kant hier in der 1. Fassung noch nicht zu völliger Klarheit gelangt, so ist er doch durch seine Frage nach dem „Grund apriori“ der richtigen Antwort schon sehr nahe, und es liegt absolut kein Grund vor, in seiner ungenügenden Beantwortung einen völligen Widerspruch zu der späteren Lehre von der produktiven Einbildungskraft zu sehen. Im Gegenteil, Kant will im Grunde ganz dasselbe sagen, hier wie dort. Dies scheint auch die Meinung Riehls zu sein, wenn er sagt, in dem Satze: „so gehört die reproduktive Synthesis etc.“ müsse es statt „reproduktive“ „produktive“ heißen[1]) (cf. 117[2]).

Von besonderer Wichtigkeit für das Folgende erscheint uns ferner, daß Kant die Notwendigkeit einer reinen und transzendentalen Synthesis der Apprehension und Reproduktion beide Male mit einem Hinweis auf die reinen formalen Anschauungen von Raum und Zeit begründet, die sonst nicht zustande kommen könnten. (cf. 115[4] f. u. 117[1] f.)

Synthesis der Rekognition.

Apprehension und Reproduktion sind also nötig, um das Mannigfaltige in eine Einheit zusammenzufassen. Allein ein Begreifen dieser Einheit, eine begriffliche Vorstellung derselben könnte auf solche Weise noch nicht zustande kommen, wenn nicht die Synthese der Reproduktion begleitet wäre von Rekognition, von einer Wiedererinnerung und Wiedererkennung der reproduzierten Vorstellungen, d. h. wenn nicht die Identität der reproduzierten Vorstellungen mit den vergangenen durch die Wiedererkennung konstatiert würde. Mit anderen Worten, es muß ein Bewußtsein

1) Riehl, Kantstudien, V, 1901, p. 268.

der Reproduktion vorhanden sein. Im andern Falle wäre jede reproduzierte Vorstellung eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande. „Vergesse ich im Zählen: daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich nicht . . . die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis" (118[2]). Die Möglichkeit der Reproduktion wird nur verständlich durch die Einheit des Bewußtseins. Im Begriff, der das Mannigfaltige als Einheit enthält, wird das successive apprehendierte und implizite reproduzierte Mannigfaltige rekognosziert vermöge des einen Bewußtseins. Dieses eine Bewußtsein, sagt Kant, kann oft nur schwach sein, aber es muß immer ein Bewußtsein vorhanden sein, „und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich" (118[3]).

An diese Ausführungen, welche den Inhalt der beiden ersten Absätze des Abschnittes über die Rekognition ausmachen, schließt sich nun in der uns vorliegenden Gestalt der Deduktion eine Untersuchung über den Begriff des Gegenstandes an, welche gewiß unerwartet auftritt und vorderhand keine Verbindung mit dem vorigen Gedanken erkennen läßt. Das Unvermittelte des neuen Gedankens ist auch oft bemerkt worden. Wir werden später den Beweis dafür erbringen, daß ursprünglich hier als dritter Absatz sich anschloß der 2. Absatz auf Seite 121: „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden etc." Wie wir ebenfalls später zeigen werden, kann dieser Absatz an seiner jetzigen Stelle unmöglich stehen bleiben, er muß vielmehr unbedingt vor die Untersuchung über den Gegenstand gesetzt werden, womit, wie sich sogleich ergibt, die vielbemerkte Unklarheit dieser ganzen Abhandlung sich aufhellt. Genau so nämlich, wie Kant in Nr. 1 und 2 von der empirischen Synthesis der Apprehension und Reproduktion zu einer reinen transzendentalen fortschritt, ging er ursprünglich auch jetzt von der Einheit des empirischen Bewußtseins zu der Einheit des reinen Bewußtseins über mit dem Satze: „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht". „Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendentale Apperzeption nennen" (121[2]). Der Parallelismus der Darstellung wird auf das Klarste daran erkannt, daß Kant sich wegen der Berechtigung der transzendentalen Apperzeption

wiederum auf die reinen formalen Anschauungen von Raum und Zeit beruft, analog seinem Vorgehen in Nr. 1 und 2. „Daß sie [die transzendentale Apperzeption] diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus, daß selbst die reinste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe apriori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sind“ (121[2]).

Die so gewonnene transzendentale Einheit des Bewußtseins ist natürlich im Grunde nur subjektiv. Wie hätte Kant von dieser aus zu einer Erkenntnis des Gegenstandes gelangen können, worauf er doch hinaus mußte? Kant fühlt die Bedenklichkeit, läßt sein parallelistisches Verfahren beiseite und fährt fort: „Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine“ (118[4]). Man hört aus diesen Worten förmlich die Bedenken Kants heraus. Mit diesem Satze desavouiert er sein bisheriges Verfahren und begibt sich zugleich auf den richtigen Weg, um die transzendentale Apperzeption als die objektive Einheit des Selbstbewußtseins zu begründen.

Die transzendentale Apperzeption als objektive Einheit des Selbstbewußtseins.

Was versteht man denn unter einem Gegenstand der Vorstellungen? Zunächst ist leicht einzusehen, daß der Gegenstand nur als „etwas überhaupt = x“ muß gedacht werden, „weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten“ (119[1]). Gleichwohl ist die Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand notwendig: „da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse {nicht} aufs Geratewohl oder beliebig, sondern [bewirkt, daß sie] apriori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise . . . diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht“ (119[2]). Andererseits haben wir den Gegenstand garnicht, wir haben nur das Mannigfaltige unserer Vorstellungen, denen der Gegenstand als Einheitsgrund korrespondiert. Folglich kann „die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht,“ nichts anderes sein „als

die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ (119[3]). Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir das Mannigfaltige der Anschauung zur synthetischen Einheit in der Form eines Begriffs verbunden haben. Diese synthetische Einheit ist aber ganz allgemein die formale Einheit des Bewußtseins, folglich ist der Begriff dieser Einheit ganz allgemein die Vorstellung vom Gegenstand = x. Im Begriff weist das in ihm zur Einheit verbundene Mannigfaltige über sich selbst hinaus auf ein Etwas, in dem das Mannigfaltige zusammenhängt. Dies wird aber nur dadurch verständlich, daß ganz allgemein der Begriff eines Gegenstandes die Notwendigkeit der Synthesis des in ihm synthetisch vereinigten Mannigfaltigen zum Ausdruck bringt. Dann kann aber die Synthese nicht in das Belieben eines Einzelnen oder des Augenblicks gestellt sein, sondern sie muß ein für allemal nach der Einheit einer Regel erfolgen. „Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstand = x“ (120[1]). In den hier genannten „Bedingungen“ haben wir zugleich die erste Andeutung der Kategorien.

Die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen erfordert also eine formale, d. h. der Form nach notwendige Einheit des Bewußtseins. Folglich liegt der empirisch-subjektiven Einheit des Bewußtseins eine transzendentale Bedingung zu Grunde, die davon toto genere verschieden ist. Diese nennt Kant die „transzendentale Apperzeption“. „Das, was notwendig als numerisch-identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht“ (121[1]). Die transzendentale Apperzeption ist die Form des Bewußtseins überhaupt, betrachtet in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen.

Die transzendentale Einheit der Apperzeption macht nun „aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, [das „können“ ist zu beachten] einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen“ (121[3]). Erscheinungen können nur dadurch in einer Erfahrung beisammen sein, daß sie in einem gesetzmäßigen Zusammenhang stehen. Wurde schon oben in positiver, allgemeiner Weise von „Bedingungen“ gesprochen, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen,

so heißt es jetzt in negativer Wendung, daß diese Einheit der Apperzeption (als einer synthetischen Einheit) „unmöglich" wäre, „wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet" (121[8]). Die Einheit der Apperzeption als einer synthetischen Einheit setzt das Bewußtsein der Identität der die Synthesis vollziehenden Funktion voraus, d. h. ich muß mir meiner Synthesis der Erscheinungen bewußt werden können. Damit aber erfahren die Erscheinungen selbst eine Gestaltung, denn ich kann mir meiner Synthesis nur bewußt werden, wenn die Erscheinungen so beschaffen sind, daß sie sich überhaupt zusammensetzen lassen, folglich müssen die Erscheinungen eben auf solche Bedingungen eingeschränkt sein, welche das Bewußtsein ihrer Synthese und damit die synthetische Einheit der Apperzeption ermöglichen. Solche Bedingungen aber müssen apriorische Begriffe oder Regeln der Einheit sein, welchen gemäß die Einheit der Synthese aller Erscheinungen als eine notwendige vollzogen wird. Indem die Einheit der Synthesis als notwendig erkannt wird, wird sie zugleich als gegenständlich erkannt, denn der Begriff einer notwendigen synthetischen Einheit ist allgemein die Vorstellung eines Gegenstandes. „Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen" (121[8]). Es erscheint uns angebracht, hier auf die entsprechende Stelle der 2. Auflage zu verweisen, weil sie an Klarheit die hiesige Stelle weit übertrifft. p. 660[2] heißt es: „Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen . . . ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich." Die Beziehung der Vorstellungen auf die Identität des Subjekts geschieht erst dadurch, „daß ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges . . . in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle." „Es handelt sich also, wie Riehl[1]) sagt, um die Begreiflichkeit der Erscheinungen, nicht um unser subjektives Begreifen derselben, um die Form der Denkobjekte, nicht um die Fähigkeit

1) Riehl, Philos. Kritiz. I, p. 532.

des Denkens." Das Bewußtsein der Identität der Funktion ist die Bedingung für die synthetische Einheit der Apperzeption, d. h. es muß möglich sein, die Erscheinungen müssen auf Bedingungen eingeschränkt und so beschaffen sein, daß sie sich zur synthetischen Einheit verbinden lassen. „Nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige der Vorstellungen in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen"; d. h. ich beziehe sie auf die durchgängige Identität der Apperzeption. „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen . . . als apriori gegeben ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst" (661[1]).

Mit den „Begriffen" oder „Regeln apriori", in welchen die Synthesis vollzogen werden muß, sind natürlich Kategorien gemeint, was eigentlich selbstverständlich ist. Wenn aber Vaihinger[1]) darin, daß in Nr. 3 der Deduktion der Ausdruck „Kategorien" nicht vorkommt, ein chronologisches Indizium erblicken zu können glaubt, indem er der Meinung ist, daß Kant bei diesen Begriffen apriori noch nicht an die Kategorien gedacht habe, daß dieselben vielmehr „höchstens" die „Knospenpunkte" oder „Ansätze" für die Kategorien darstellten, so hat diese Argumentation schon um deswillen keinen Halt, weil Kant nicht direkt die objektive Gültigkeit der 12 Kategorien der metaphysischen Deduktion hier nachweist, sondern nur allgemein zu zeigen sucht, daß die Möglichkeit der Erfahrung reine Verstandesbegriffe apriori als Bedingungen voraussetzt. Kant spricht eben deswegen hier nicht von den Kategorien, weil er dann deren objektive Gültigkeit im einzelnen nachweisen müßte.

Insofern also alles verschiedene Bewußtsein zu einem durchgängigen Selbstbewußtsein muß verbunden werden können, sind alle Vorstellungen notwendig einer transzendentalen Einheit der Apperzeption als der Form alles empirischen Bewußtseins unterworfen und damit wird die Einheit der empirischen Synthesis der Apprehension notwendig, weil sie auf Regeln apriori gegründet ist. Die allgemein vorgestellte notwendige Einheit des Bewußtseins ist nun zugleich die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt! Alle Vorstellungen haben als Vorstellungen, d. h. als Vorstellungen einer notwendigen synthetischen Einheit, ihren Gegenstand. Dies gilt nun auch betreffs der Erscheinungen, d. h. der durch Affektion empfangenen Vorstellungen,

---

1) Vaihinger, Die transz. Deduktion der Kateg. 1902, p. 49 ff.

denn Erscheinungen sind nicht Dinge an sich. Folglich ist wie für die Vorstellungen, so auch für die Erscheinungen überhaupt der Gegenstand ein für allemal ein transzendentaler, d. h. das Ergebnis eines erkenntnistheoretischen Prozesses.

Auf dem reinen Begriff dieses transzendentalen Gegenstandes, d. h. auf dem erkenntnistheoretischen Prozeß, der die notwendige synthetische Bewußtseinseinheit ganz allgemein als gegenständlich erkennt, beruht demgemäß auch die Erkenntnis der Gegenständlichkeit und objektiven Realität aller empirischen Bewußtseinseinheit. „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstand ist das, was {in} allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann" (122[2]). Da nun dieser Begriff vom transzendentalen Gegenstand selbst nichts anderes ist als die Vorstellung der notwendigen synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen im Bewußtsein, sofern es gegenständlich sein soll, so wird „die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis auf dem transzendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln apriori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welcher ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist" (123[1]).

In der 2. Auflage hat Kant für diese schwierigen, weil inhaltsschweren Gedanken eine ebenso elegante, wie prägnante Ausdrucksform gefunden: „Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv" (664[2]). Die transzendentale Apperzeption hat also mit der subjektiven Einheit des Bewußtseins nichts zu tun, sie ist vielmehr die Form des Bewußtseins überhaupt, wie der Erkenntnis eines Gegenstandes überhaupt.

Es braucht nur darauf hingewiesen zu werden, daß transzendentaler Gegenstand und Ding an sich nicht identisch sind. Der transzendentale Gegenstand ist ein Ausdruck dafür, daß jeder Bewußtseinseinheit, sofern sie notwendig sein soll, diese ihre Notwendigkeit nur in Hinsicht auf die Möglichkeit der Erkenntnis eines Gegenstandes zukommen kann. Dinge an sich dagegen werden vorausgesetzt als außer uns seiende Gründe der Eigenbestimmtheit der empirischen Dinge.

Die transzendentale Apperzeption oder das Bewußtsein überhaupt als Form alles empirischen Bewußtseins ist weder etwas

Mystisches, noch etwas, dem gleichsam göttliche Ehren erwiesen werden, wie ein berühmter Physiologe meint. Der tiefe Gedanke Kants ist, so einfach wie möglich ausgedrückt, folgender: Wenn jemand (X) Wendungen gebraucht wie „Ich" oder „meine Vorstellungen", so wissen wir genau, daß X eine mit der unsrigen übereinstimmende objektive Erkenntnis besitzt. Denn, um solche Wendungen gebrauchen zu können, muß X das Mannigfaltige nach den allgemeinen apriorischen Regeln, welche die Einheit der transzendentalen Apperzeption möglich machen, verbunden haben. Die bei allen Menschen anzutreffende gemeinsame analytische Einheit der Apperzeption setzt eine gemeinsame synthetische voraus. Man denke auch an Kants Ausspruch in den Träumen: „Wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen".[1])

Nach unserer Darstellung ist also Kant zweimal und auf zwei verschiedenen Wegen zu dem Begriff der transzendentalen Apperzeption emporgestiegen. Ursprünglich leitete ihn ein parallelistischer Gedanke, der ihm von der Apprehension und Reproduktion her vertraut war. „Schon daraus", daß die reinste objektive Einheit, die reinen formalen Anschauungen von Raum und Zeit sonst nicht zustande kommen könnten, läßt sich, wie früher eine transzendentale Synthesis der Apprehension und Reproduktion, so auch jetzt der Begriff der transzendentalen Apperzeption gewinnen. Da aber von hier aus ein Abstieg zum Gegenstand — der subjektiv-idealistische Standpunkt kommt für Kant nicht in Betracht — unmöglich war, so mußte Kant, um zu wahrer objektiver Realität anstelle scheinbarer subjektiver zu gelangen, den neuen Weg vom Gegenstand selbst aus einschlagen. Nicht die Einheit des Bewußtseins macht ja den Gegenstand, sondern umgekehrt, der Gegenstand, die Rücksicht auf objektive Erkenntnis macht die Einheit des Bewußtseins notwendig.[2]) Denn der Gegenstand wird uns garnicht gegeben, sondern nur das Mannigfaltige der Erscheinungen. Dann muß also das Mannigfaltige zur synthetischen Einheit des Bewußtseins verbunden werden, wenn es inbezug auf einen Gegenstand stehen soll, dann müssen aber auch die Erscheinungen zu dieser Einheit verbunden werden k ö n n e n. Das aber wird nur dann gewährleistet, wenn es ein transzendentales Gesetz ist, daß

1) Kant, Träume eines Geistersehers, p. 32.

2) Auf den Unterschied dieser Formulierung macht schon Riehl aufmerksam: Riehl, Philos. Kritiz. I, p. 513.

alle Erscheinungen, sofern sie gegenständlich sein sollen, unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperzeption stehen müssen. Dann hat die transzendentale Einheit der Apperzeption in Wahrheit objektiven Charakter, weil sie das Gesetz der objektiven Bewußtseinssynthese ist.

Ist unsere Darstellung von den 2 Wegen, die Kant zur Begründung der transzendentalen Apperzeption einschlug, richtig, (wir werden den Beweis dafür später erbringen), so tritt dadurch die Unmöglichkeit, Kants Lehren im Sinne des subjektiven Idealismus zu interpretieren, nur umso deutlicher zu Tage.

Der Gegenstand der Erfahrung und die Kategorien als Erkenntnisse apriori.

Kant hat uns bisher gezeigt, daß, wie für die Vorstellungen als Vorstellungen (sc. einer notwendigen synthetischen Einheit), so auch für die Erscheinungen die Gegenständlichkeit erkannt wird aus der nach apriorischen Begriffen und daher mit Notwendigkeit vollzogenen synthetischen Einheit. Wir haben also einen Gegenstand der Vorstellungen und einen Gegenstand der Erscheinungen. Von diesen geht nun Kant in Nr. 4: „Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnissen apriori“ über zum „Gegenstand der Erfahrung“. Der Gegenstand der Erfahrung ist etwas ganz neues, das Erfahrbare ist für Kant der Inbegriff des Gesetzmäßigen und so ist der Gegenstand der Erfahrung die empirische Gesetzmäßigkeit, die empirischen Naturgesetze. Indem nun Kant zeigen wollte, daß auch die Gegenstände der Erfahrung, d. h. alles erfahrbare Gesetzmäßige, unter reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien stehen, mußte er die Kategorien als Bedingungen apriori der Erfahrung überhaupt, als Erkenntnisse apriori der Möglichkeit der Erfahrung aufzeigen. Diese Erklärung konnte aber nicht bis ins einzelne gehen, sondern mußte, wie die Überschrift sagt, eine „vorläufige“ sein mit Rücksicht auf die Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung.

Kant mußte demnach den Begriff der Erfahrung entwickeln. Jedes empirisch und genügend exakt konstatierte Naturgesetz erhebt den Anspruch absoluter Notwendigkeit und Allgemeinheit, d. h. sein Inhalt ist jederzeit erfahrbar, wenn die (exakt fest-

gestellten) Bedingungen gegeben sind. So sagt Kant: „Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden" (123[2]). Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so meint man damit nicht so und soviel singuläre, selbständige Erfahrungen, sondern man meint eine Anzahl Wahrnehmungen, die alle zusammen ohne Ausnahme der unitarischen Einheit der Erfahrung angehören. Denn: „Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus und sie ist nichts anderes als die synthetische Einheit der Erfahrungen nach Begriffen" (123[2]). Dieser unitarische Begriff der Erfahrung kann natürlich nicht selbst aus der Erfahrung entlehnt sein, da er als Form der Erfahrung überhaupt erst Erfahrung möglich macht, d. h. die Einheit der durchgängigen Synthesis der singulären Wahrnehmungen beruht nicht auf empirischen Begriffen, sondern hat eine transzendentale Grundlage. Die Form der Erfahrung überhaupt besteht demnach in einer synthetischen Einheit des Erfahrbaren nach apriorischen Begriffen. Apriorische Begriffe liegen also als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu Grunde, dann sind diese aber zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, d. h. der erfahrbaren Gesetzmäßigkeit. „Nun behaupte ich, die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die *Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung.*" „Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken und haben also apriori objektive Gültigkeit" (124[2]). Wie also unter „Gegenstand der Erfahrung" das erfahrbar Gesetzmäßige zu verstehen ist, so ist hier unter „Objekt überhaupt" „Gesetzmäßigkeit überhaupt" zu verstehen. Kant *behauptet*, daß die Kategorien die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung darstellen, bewiesen kann das hier im einzelnen nicht werden. Bewiesen wird nur, daß es Kategorien als Grundbegriffe geben muß, um die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung überhaupt zu denken, indem aus ihnen Erkenntnisse apriori fließen, welche die Form der Erfahrung als durchgängiger Gesetzmäßigkeit konstituieren. Denn die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit von Kategorien in dieser Hinsicht „beruhet auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit und . . . alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperzeption haben" (124[3]). Die Erfahrung hat ihre Einheit von der Einheit der Apperzeption (cf. p. 222[2]). Die Einheit

der Apperzeption aber ist nur möglich, wenn alle Erscheinungen „unter allgemeinen Funktionen der Synthesis", nämlich der Synthesis nach Begriffen stehen. „So ist der Begriff einer Ursache nichts anderes als eine Synthesis . . . nach Begriffen und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel apriori hat, und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewußtseins . . . nicht angetroffen werden" (124[3]). Die Wahrnehmungen „würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt" [d. h. ohne Gesetzmäßigkeit, vielmehr statt dieser] nichts als ein blindes Spiel unserer Vorstellungen, d. i. „weniger als ein Traum sein" (124[3]).

Wie demnach auf der einen Seite Kategorien die synthetische Einheit der Apperzeption als Form der Erkenntnis zustande bringen, so stellen dieselben auf der anderen Seite, da auf der Einheit der Apperzeption die Einheit der Erfahrung beruht, hinsichtlich letzterer gewisse Erkenntnisse apriori dar, welche die Form der Erfahrung als durchgängiger Gesetzmäßigkeit ausmachen.

Jedermann wird es verständlich finden, daß Kant, nachdem er das Problem gelöst, nochmals in Anknüpfung an den eben erst erwähnten Ursachbegriff erinnern zu müssen glaubt, daß alle Versuche, die reinen Verstandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten, eitel und vergeblich sein müssen, weil eben die Erfahrung selbst die strenge Notwendigkeit dieser Begriffe nicht geben kann. Aber, wird Kants Gedankengang an dieser Stelle sein, lassen wir den Kausalbegriff beiseite, um nicht in die Lehre von den Grundsätzen zu geraten, sondern stellen wir die Frage noch einmal ganz allgemein. Denn die empirische Regel der Assoziation wird ja auch als durchgängig angenommen, wenn man sagt: „daß alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermaßen unter Regeln stehe, daß niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge" (125[1]). Dies soll demnach doch ein Naturgesetz sein! Aber worauf beruht es und wie ist, wenn wir den objektiven Grund der Assoziation „Affinität" nennen, diese durchgängige Affinität der Erscheinungen („dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gehören müssen" (125[1])) begreiflich?

Nach dem, was wir von der transzendentalen Apperzeption im 3. Abschnitt gehört haben, ist die Antwort auf diese Frage leicht zu geben. „Alle möglichen Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein." Nichts kann in das Erkenntnis kommen, „ohne vermittelst dieser ursprüng-

lichen Apperzeption" (125[2]). Die Erscheinungen müssen, wenn sie Erkenntnis werden sollen, zur synthetischen Einheit verbunden werden gemäß der Einheits- und Erkenntnisform der transzendentalen Apperzeption. Dann müssen die Erscheinungen sich aber auch verbinden *lassen*, was nur möglich ist, wenn sie apriori Bedingungen unterworfen sind, welchen ihre Synthesis der Apprehension gemäß sein muß. Diese Bedingungen oder Regeln heißen Gesetze, wenn das Mannigfaltige ihrer Anleitung gemäß gesetzt werden *muß*. „Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen und mithin in einer *transzendentalen Affinität*, woraus die *empirische* die bloße Folge ist" (125[2]).

In diesem letzteren Gedankengang Kants erkennen wir deutlich das Bestreben, ganz allgemein nachzuweisen, *daß* das erfahrbar Gesetzmäßige notwendig unter allgemeinen Gesetzen der Erfahrung stehen muß, ohne vorgreifend diese allgemeinen Gesetze selbst zu entwickeln und das „*wie*" diese die Erfahrung möglich machen, im einzeln auszuführen.

Nachdem wir so den Gang der 1. Fassung der Deduktion durchlaufen haben, werden wir bekennen müssen, daß wir es mit einer vollständig zu Ende geführten Deduktion zu tun haben und daß nichts darauf hindeutet, daß der Gedankengang nicht von einem einheitlichen Grundgedanken beherrscht und jeder Teil nicht auf die Lösung der Kardinalfrage gerichtet wäre. Die 1. Fassung ist eine abgeschlossene Lösung und nicht vorbereitend noch vorläufig in Bezug auf die Deduktion in ihren folgenden Fassungen. Wir haben gesehen, daß das „vorläufig" in Nr. 4 sich auf das System der Grundsätze bezieht und die im Anfang der Deduktion von Kant gemachte Bemerkung über den vorbereitenden Charakter der ersten 4 Nummern kommt für uns nicht in Betracht, da sie mit Gewißheit nachträglich hinzugesetzt ist. Für die Einheitlichkeit der ganzen 1. Fassung spricht auch aufs überzeugendste die unkorrekte und unentwickelte Stellung, welche die Einbildungskraft in ihr einnimmt. Die wahre Bedeutung der Einbildungskraft wird in der ganzen 1. Fassung nicht scharf erkannt, vielmehr kennzeichnet Kant seinen hiesigen Standpunkt selbst aufs deutlichste durch die Anmerkung p. 130: „Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte etc." Die

Deduktion ist zwar in der 1. Fassung umständlich und teilweise dunkel, aber sie behält doch den einen Grundgedanken unbewegt und scharf im Auge. Sie beginnt mit dem Abschnitt: „Von den Gründen apriori zur Möglichkeit der Erfahrung“ und schließt mit der „Vorläufigen Erklärung“. In dem genannten 1. Abschnitt wird die Richtung skizziert, welche der ganze Beweisgang innezuhalten hat, nämlich die reinen Verstandesbegriffe müssen „lauter Bedingungen apriori zu einer möglichen Erfahrung sein“, sie müssen „jederzeit die reinen Bedingungen apriori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten“ (113 [1 u. 2]), nur so können sie objektive Realität haben. Die Notwendigkeit solcher apriorischer Bedingungen weist dann die Deduktion nach mit Hilfe der transzendentalen Apperzeption. Die Einheit der transzendentalen Apperzeption ist objektiv, ihre reine Einheitsform ist zugleich die Einheitsform der Erfahrung. Ebenso wie die objektive Bewußtseinssynthese nur möglich ist auf Grund reiner Verstandesbegriffe (Kategorien), so machen die letzteren bezüglich der reinen Form der Erfahrung gewisse Erkenntnisse apriori aus, welche als oberste Einheitsgesetze der Erfahrung zugrunde liegen und so die Gegenstände der Erfahrung, die empirische Gesetzmäßigkeit erst möglich, d. h. begreiflich machen. Damit ist die objektive Gültigkeit solcher Kategorien bewiesen.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen nennen wir Natur. Diese Ordnung und Regelmäßigkeit aber bringen wir selbst hinein. „Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur“, er ist der formale Gesetzgeber. So widersinnig, so befremdlich dies auch klingen mag: bedenkt man, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich . . . sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis, nämlich der transzendentalen Apperzeption, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heißen kann“ (126 [2]).

Wer Kants Ausgangspunkt in der Ästhetik, sowie seine Äußerungen und sein Vorgehen in der Deduktion selbst kennt, weiß, daß diese Lehre, das Resultat der Deduktion keinen Idealismus à la Berkeley darstellt. Wir produzieren das Dasein der Natur nicht, sondern die Erscheinungen werden uns gegeben. Erscheinungen sind der gegebene Stoff für die Erkenntnis. Aber dieser Stoff ist nicht unbestimmt, ist nicht chaotisch, wie man als landläufige

Einwendung gegen Kant hört.[1]) Wenn Kant selbst in den ersten Zeilen der Kritik ein einziges Mal von dem „rohen Stoff“ der sinnlichen Empfindungen spricht, so wird die Unkorrektheit dieses Ausdrucks sich dadurch erklären, daß Kant den Gegensatz zwischen formgebender Denktätigkeit und gegebenem Stoff so stark, aber auch so einfach wie möglich dem Leser gegenüber betonen will. Der Ausdruck „Chaos“ selbst als absoluter Unbestimmtheit ist naturwissenschaftlich unmöglich. Die Wissenschaft kennt nur einen Anfangszustand, dessen Bestimmtheit sich in aller nachfolgender Zeit erhält. Der Ausdruck Chaos ist höchstens als Grenzbegriff zu verwenden, um die unendliche Verschiedenheit der Bestimmtheit eines von einem bestimmenden Wesen nicht wahrgenommenen Zustandes von der Bestimmtheit eines gegenwärtigen oder erlebten Zustandes zu bezeichnen. Man erinnert sich des berühmten Satzes des jungen Kant:[2]) „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann“. Falls der Satz nicht widersinnig sein soll, muß der Ausdruck Chaos als Grenzbegriff gefaßt werden. Ebensowenig sind die Erscheinungen chaotisch. Der Ablauf der Erscheinungen wird von uns in der Zeit als Anschauungsform erkannt. In ihr ist es begründet, daß allgemein einem beliebigen Vorgang x_1 ein anderer x vorhergeht. Aber sowie wir eine bestimmte Succession $x - x_1$ nehmen, so hat die Bestimmtheit von x und x_1 ihren Grund in den Dingen an sich. Ebenso liegt der Grund für die Konstanz in der Begleitung oder Folge gewisser Erscheinungen in den entsprechenden Dingen an sich. Da Kant diesen Standpunkt in der Ästhetik durch seine Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinung eo ipso vorausschickt, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er am Schlusse der Deduktion in der 1. wie 2. Auflage ausdrücklich in Erinnerung bringt, daß alles Empirische und empirisch Gesetzmäßige durch Erfahrung und nur jene höchsten, auf den Kategorien basierenden Gesetze, welche die Einheitsform der Erfahrung ermöglichen, apriori aus dem Verstande erkannt werden. „Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten.“ „Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter

---

1) Z. B. bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. III, 1907, p. 344, Anmerkung.

2) Kant, Allgemeine Naturgeschichte etc., p. 15.

welchen und nach deren Norm jene allererst möglich [= begreiflich] sind“ (135[2] f.). Und in der 2. Auflage heißt es: „Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere [sc. die besonderen Gesetze] überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze apriori die Belehrung“ (681[1]).

Indem also Kant den Begriff der Erfahrung untersucht, ergibt sich, daß jede Erfahrung einen apriorischen, auf die Form bezüglichen und einen aposteriorischen, auf den Inhalt bezüglichen Bestandteil aufweist. Der aposteriorische Inhalt trägt seine Bestimmtheit von den Dingen an sich an sich. Aber obwohl er vollständig bestimmt ist, ist er als Erscheinung doch nicht verbunden, im Gegenteil, durch unsere Sinnlichkeit werden zwei Vorgänge durch eine erfüllte Zeit getrennt apprehendiert. Die Verbindung müssen wir demnach herstellen, indem wir von dem variablen Inhalt der Zwischenzeit als unwesentlich absehen und nur auf die Konstanz der Succession der beiden Vorgänge achten. Wir verbinden diese dann durch den Kausalnexus und haben so ein empirisches Naturgesetz. Die allgemeine Gültigkeit dieses Letzteren aber gründet sich auf dem allgemeinen Verstandesgesetz, daß alle beständige Succession notwendig verknüpft werden muß. Solche allgemeinsten und obersten Gesetze der Erfahrung können nicht wieder aus der Erfahrung entlehnt sein, weil sie erst den Begriff und die Gültigkeit der empirischen Gesetze aufschließen. Man gestatte ein Beispiel: Zwischen dem Blitz und Knall eines Kanonenschusses liegt eine mehr oder weniger nach dem Standort des Beobachters lange Zeit, die subjektiv von den mannigfachsten Vorstellungen erfüllt ist. Wo ist die Verbindung zwischen Blitz und Knall? „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen [sc. Erscheinungen] und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt . . . werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes“, sagt Kant (661[1]). Das sehen wir hier deutlich. Um Erfahrung zu erhalten, muß ich apriori nach der Ursache des Knalles fragen, ich muß ihn als notwendiges Consequens eines ihm ständig als Bedingung vorhergehenden Antecedens ansehen. Da nun der Bewußtseinsinhalt der Zwischenzeit sehr verschieden sein kann, so muß ich den Knall mit dem ständig vorhergehenden Blitz als Ursache verbinden, womit ich eine Erfahrung erhalte, die unter gleichen Bedingungen immer wieder erfahrbar ist. Da der Nexus zwischen Blitz und Knall objektiv ist, so kann ich jetzt weiter gehen und, indem ich

den subjektiven Bewußtseinsinhalt von der Zwischenzeit abstreife, diese als objektiv begründet ansehen. Dabei mache ich die weitere Erfahrung, daß diese Zeit von der Entfernung abhängig ist und gelange so zum Begriff der Schallgeschwindigkeit.

Um demnach überhaupt Erfahrung machen zu können, muß ich vor allen Dingen wissen, was Erfahrung eigentlich ist. Ich muß den unitarischen Erfahrungsbegriff zu Grunde legen und oberste, allgemeine, aus dem Verstande fließende Gesetze, welche für die Gültigkeit der empirischen Gesetze garantieren. Ohne den Begriff der Erfahrung als durchgängiger Gesetzmäßigkeit aller möglichen Erscheinungen ist es nicht nur sinnlos, sondern auch völlig unberechtigt, zwei verschiedene Vorgänge mit einander zu verknüpfen. Wir müssen dann vielmehr konsequent sein und in der Sprache Kants bei dem „so vielfärbigen, verschiedenen Selbst, wie ich Vorstellungen habe", stehen bleiben. Wenn der Chemiker nicht weiß, daß bei allen Umwandlungen sich etwas erhält, so hat eine quantitative Analyse überhaupt keinen Sinn.

Wir werden durch diese Erörterungen in den Stand gesetzt, das große Mißverständnis der Lehre Kants von den obersten Gesetzen der Erfahrung und den besonderen erfahrbaren Gesetzen zu erkennen, welches Paulsen[1]) begangen hat, wenn er diese Lehre als einen „Bruch" in der Deduktion bezeichnet, wodurch die ganze Beweisführung mitten entzwei breche. Oder, wenn Adickes,[2]) mit Paulsen übereinstimmend, in dieser Lehre einen „Konflikt" erblickt „zwischen Kants konsequenter rationalistischer Ansicht und der Macht der Tatsachen, welche ihm verbietet, die äußersten Konsequenzen zu ziehen". Nach Paulsen muß sogar jedem aufmerksamen Leser dieser Bruch auffallen, aber wir vermissen bei Paulsen wie bei Adickes eine triftige Erklärung dafür, daß Kant diesen angeblichen „Bruch" unbedenklich und offen vollzieht.

Wenn Paulsen den Anstoß in Kants Satz: Verbindung liegt nicht in den Gegenständen etc. erblickt,[3]) indem er fragt: „Woher

1) Paulsen, Kant, 5. Aufl. o. J., p. 189 ff.

2) Adickes, Ausgabe der Kritik 1889, p. 163, Anmerkung 1. Bei weitem nicht so radikal und zuversichtlich drückt sich Adickes später in: „Die bewegenden Kräfte in Kants philosoph. Entwickelung etc." (Kantstudien, Bd. I, 1897, p. 177, Anmerkung 1) aus, wo er nur von einer „großen Schwierigkeit" spricht, die „nach seiner Meinung" „von Kants Standpunkt aus unlösbar ist".

3) Paulsen, l. c. p. 190.

nun auf einmal empirisch bestimmte Erscheinungen?" so muß durch unsere Darstellung das willkürlich-Unberechtigte einer solchen Frage klar geworden sein. Wir wiederholen: Die Erscheinungen sind bestimmt durch die Dinge an sich. Aber die sinnlichen Erscheinungen als solche enthalten keine Verbindung, die unmittelbar wahrgenommen werden könnte, sondern sind im Gegenteil stets mehr oder weniger zeitlich getrennt. Der Verstand muß also die Verbindung selbst herstellen und zwar mit Hilfe der reinen Verstandesbegriffe, damit an Stelle willkürlicher und unberechtigter notwendige und allgemeingültige Verbindung tritt.

Ebensowenig ist jener alte Einwand stichhaltig, der behauptet, Kant habe seiner eigenen Beschränkung des Kausalitätsgesetzes auf immanenten Gebrauch zuwider mit eben diesem Gesetze transzendieren müssen, um zu den Dingen an sich zu gelangen, ein Einwand, der oft wiederholt worden ist, seitdem ihn der Glaubensphilosoph Jacobi in seinem 1787 erschienenen „David Hume über den Glauben" zum ersten Mal erhoben hatte, in der bekannten antithetischen Form:[1]) „Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bei dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, sodaß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorn anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte". Und doch sagt der scharfsinnigste Antagonist der Vernunftkritik, der skeptische Philosoph G. E. Schulze in seinem Aenesidemus[2]) gerade heraus: Die Abhängigkeit gewisser Merkmale an den Erscheinungen von Dingen an sich und außer uns setzt die Vernunftkritik „als an sich gewiß und als bereits ausgemacht voraus". Auch Schopenhauer gibt, worauf Riehl[3]) aufmerksam gemacht hat, entgegen seiner früheren Meinung in der Abhandlung: „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie" zu, daß Kant die Dinge an sich voraussetzte.[4]) Die Dinge an sich sind von Kant grundsätzlich vorausgesetzt als die Gründe für die von uns unabhängige Eigenbestimmtheit der Erscheinungen. Insofern uns die Dinge an sich affizieren, sind sie auch Ursachen. Aber damit ist doch das

1) Fr. H. Jacobi, Werke, 1815, II, p. 304.
2) Aenesidemus, 1792, p. 375 f.
3) Riehl, Philos. Kritiz. I, p. 569.
4) Schopenhauer, Parerga, I, p. 110 ff.

Kausalitätsgesetz nicht auf die Dinge an sich angewendet! Dies wäre doch erst der Fall, wenn Kant lehrte, in den Dingen an sich ginge es nach Ursache und Wirkung zu. Der Einwand wird also dadurch zunichte, daß wir zwischen folgenden beiden Sätzen unterscheiden: Dinge an sich sind die Gründe für die Eigenbestimmtheit unserer Erscheinungen und die Ursache unserer Affektionen. Und: Dinge an sich sind untereinander nach Ursache und Wirkung verknüpft. Der letztere Satz schließt einen transzendentalen Gebrauch des Kausalsatzes in sich, ist aber mit dem ersteren nicht gleichbedeutend, der nur eine notwendige Voraussetzung ausspricht.

Zur zweiten und dritten Fassung der Deduktion.

Daß die Deduktion der 1. Fassung für sich betrachtet eine vollständige ist, glauben wir durch unsere Darstellung gezeigt zu haben. Durch den Satz: „Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen“ (126[3]), deutet nun Kant selbst eine neue Fassung an, indem er zugleich zur Begründung seines Vorhabens die Charakteristika der alten und der neuen Darstellung hervorhebt. Auch die 3. Fassung wird durch einen vorangeschickten Satz: „Jetzt wollen wir . . . von unten auf, nämlich dem Empirischen anfangen“ (130[2]), als solche von Kant selbst markiert. Wir werden später im Zusammenhang die wahren Gründe für diese Vielzahl der Fassungen aufdecken. Hier dagegen soll es unsere Aufgabe sein, indem wir nur in großen Zügen der weiteren Darstellung Kants folgen, dasjenige herauszuheben, was als neue Zutat und Erweiterung gegenüber der 1. Fassung sich erweist.

In der 2. Fassung geht Kant von der transzendentalen Apperzeption aus. Das Prinzip, daß alle Vorstellungen nur dadurch als solche möglich sind, daß sie in einem Bewußtsein müssen verknüpft werden können, steht apriori fest „und kann das transzendentale Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung [d. h. der Erscheinungen]) heißen“

(128[1]). In bezug auf ein Subjekt der Vorstellungen ist aber diese Einheit des Mannigfaltigen synthetisch. „Also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand" (128[1]). Synthetische Einheit setzt aber in jedem Falle eine Synthesis voraus. Alle Synthesis aber, so muß man hier die Darstellung Kants ergänzen, ist eine Tätigkeit der Einbildungskraft. „Also bezieht sich die transzendentale Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung apriori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis" (128[2]). Die Einbildungskraft vollzieht die Synthesis, aber nur, wenn diese Synthesis der Einheit der Apperzeption gemäß ist, kommt die Einheit dieser Synthesis zustande.

Damit läßt Kant jene pseudo-transzendentalen Synthesen der Apprehension und Reproduktion in der 1. Fassung fallen, um sich auf das zu beschränken, was allein transzendental erkannt werden kann, nämlich, daß das Mannigfaltige der Vorstellungen für ein Subjekt zu einem Bilde synthetisch zusammengesetzt werden muß, daher er diese Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft zuweist. Deren Synthesis kann allein transzendental erkannt werden und apriori stattfinden. „Denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung" (129[1]). Er hätte noch hinzusetzen sollen: Auch die apprehensive Synthesis beruht auf empirischen Bedingungen. „Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung" (129[1]). Das „vor der Apperzeption" ist natürlich nicht chronologisch zu fassen. Daß der Satz auch nicht die Apperzeption zu Gunsten der Einbildungskraft in den Hintergrund drängen will, geht aus dem unmittelbar folgenden Absatz hervor, wo es heißt: „Da diese letztere nun [sc. die Einheit der transzendentalen Apperzeption] der Möglichkeit aller Erkenntnis zum Grunde liegt etc." (129[2]). Der Ausdruck besagt vielmehr nur, daß das Prinzip der notwendigen Einheit der produktiven Synthesis der Einbildungskraft der direkte Grund der Möglichkeit der Erkenntnis ist, letzterer näher steht als die Einheit der Apperzeption, also ein *πρότερον πρός τι*.

Hier in der 2. Fassung bringt Kant auch eine Erklärung des Verstandes. „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand

und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die *transzendentale Synthesis* der Einbildungskraft, *der reine Verstand*" (129[2]). Es bezieht sich die Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, da sie die „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen" ist (128, Anmerkg.) und durch dieses „sich beziehen" oder was dasselbe ist, dadurch, daß die Synthesis der Einheit der Apperzeption als oberster Bedingung aller Erkenntnis gemäß ist, kommt die Einheit der Synthesis zustande, und diese Einheit der Synthesis ist der Verstand. Insofern nun Kant von hier weiter geht und sagt: Also sind im Verstande reine Erkenntnisse apriori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft enthalten, dieses sind aber die Kategorien, folglich bezieht sich der Verstand notwendig auf alle Gegenstände der Sinne als Data zu einer möglichen Erfahrung (cf. 129[3]), sieht man, daß dieser Gedankengang Kant vorschwebte, als er zu Anfang der Deduktion ausführte: „Weil aber in einem solchen Gedanken [sc. eines Gegenstandes] mehr als . . . der Verstand beschäftigt ist und dieser selbst . . . einer Erläuterung wegen der Möglichkeit [der Beziehung auf Objekte] bedarf etc." (113[3] f.).

In der 3. Fassung wird der Verstand als das „Vermögen der Regeln" bezeichnet (134[3]). Dies ergibt sich unmittelbar aus der hiesigen Ausführung, daß im Verstande reine Erkenntnisse apriori sind, welche die *notwendige* Einheit der Synthesis aller Erscheinungen enthalten.

Die etwas kurzen Ausführungen der 2. Fassung über die Funktion der Einbildungskraft und ihr Verhältnis zum Verstande werden in der 3. Fassung mit größerer Ausführlichkeit wiederholt. In dieser wird jene Erklärung des Verstandes so interpretiert, daß die Apperzeption zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, „um ihre Funktion intellektuell zu machen" (133[1]), d. h. die Einheit der Funktion der Einbildungskraft ist der Verstand. Die Einbildungskraft ist nämlich an sich selbst jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung *erscheint*, d. h. sie bringt keine Gegenstände der Erkenntnis hervor. Vielmehr ist die reine Einbildungskraft, ein Grundvermögen der menschlichen Seele, eine Vermittlerin zwischen den beiden äußersten Enden, als welche Sinnlichkeit und Verstand sich uns darstellen. Auf der einen Seite steht das Mannigfaltige der Anschauung (Sinnlichkeit), auf der anderen die notwendige Einheit der Apperzeption (Verstand). Vermittelst der Einbildungskraft

„bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung“ (133²).[1]) Der Verstand ist also nicht möglich ohne die Einbildungskraft, aber die Synthesis der Einbildungskraft ist noch nicht Verstand, sondern ihre Einheit, ihr der transzendentalen Apperzeption Gemäßsein (als der Form aller Erkenntnis) macht sie zum Verstand.

In der 2. Fassung findet sich zu p. 128 eine lange Anmerkung. Sie bringt nichts, was nicht schon bekannt wäre, aber sie ist bemerkenswert durch den entschiedenen Ton und durch die markante Form, in welcher „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“ wieder gegeben wird, nämlich: „daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse“. Cohen[2]) urteilt, daß in diesem Satze die beiden Bearbeitungen von 1781 und 1787 „zusammenhängen“ und Riehl[3]) erblickt in ihm „den Keim der 2. Darstellung“. Das ist richtig, aber wenn man als Ausgangspunkt der 2. Auflage das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“ im Auge hat, so darf daran erinnert werden, daß in der 1. Auflage noch andere Wendungen vorkommen, welche dem „Ich denke etc.“ mindestens ebenso nahe stehen, z. B.: „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden“ (133¹). Oder: „Die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht)“ (128, Anmerkg.).

Von dieser „bloßen Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern“ heißt es in vorliegender Anmerkung, daß sie das transzendentale Bewußtsein sei. Auf die „Wirklichkeit“, d. h. auf das substanzielle Sein dieser Vorstellung kommt es für die Transzendentalphilosophie nicht an. „Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben [derselben]; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht

1) Dieser Satz ist im Original kontaminiert durch ein hinter dem „einerseits“ stehendes „und“. Die Herausgeber haben dieses „und“ getilgt, was mir richtig zu sein scheint. Es sei aber auf den in den Kantstudien V, p. 268 von Riehl geäußerten Emendationsversuch aufmerksam gemacht.

2) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1871, p. 139.

3) Riehl, Philos. Kritiz. I, p. 522.

notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen." Die logische Form alles Erkenntnisses ist die synthetische Einheit des Mannigfaltigen. Sie ist nur möglich durch das Verhältnis der Synthesis zur Einheit der Apperzeption. Das Subjekt des Erkennens muß das eine Vermögen der transzendentalen Apperzeption besitzen, d. h. es muß die synthetische Einheit des Mannigfaltigen herstellen können, denn ohne diese als die logische Form alles Erkenntnisses ist Erkenntnis nicht möglich.

Wir können uns an vorstehenden Ausführungen hinsichtlich des Inhaltes der 2. und 3. Fassung der Deduktion genug sein lassen, da im übrigen nichts Neues und Schwieriges in ihnen enthalten ist.

Zur Komposition der Deduktion in der ersten Auflage.

Wir haben 3 Fassungen der Deduktion unterschieden, indem wir einfach von den ausdrücklichen Hinweisen Kants Notiz nahmen, die die 3-fache Wiederholung als solche ankündigen. Wir unterscheiden also:

1. Fassung: p. 112 bis 126²
2. „ p. 126³ „ 130¹
3. „ p. 130² „ 136²

Trotz des ausdrücklichen Hinweises bei Kant scheint aber die 3-fache Gestalt der Deduktion erst spät klar erkannt worden zu sein. Klar ausgesprochen wird dies, soviel mir bekannt, zuerst von Riehl in der 1. Auflage seines Kritizismus:[1]) „Die Deduktion wird nicht weniger als 3-mal von verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen und durchgeführt". B. Erdmann[2]) dagegen spricht von 4 Beweisgängen: „Der Beweisgang der Deduktion bildet keine fortlaufende Reihe, sondern eine 4-malige Wiederholung einer und derselben Argumentation". Die Vierzahl erhält

1) Riehl, Philos. Kritiz. 1876, I, p. 377.
2) B. Erdmann, Kants Kritizismus, 1878, p. 24.

B. Erdmann dadurch, daß er die 1. Fassung in 2 selbständige Beweisgänge zerlegt, von denen der erste enthält: Apprehension, Reproduktion, Rekognition, (Apperzeption, Gegenstand der Vorstellungen) Kategorien. Und der 2.: Assoziation, Affinität, Apperzeption, Gesetze. An dieser Disposition ist unrichtig, daß Erdmann von „Kategorien" spricht, während es statt dessen heißen muß: „Kategorien als Erkenntnisse apriori", d. h. Gesetze oder Grundsätze.

Auch Günther Thiele[1]) nimmt 4 Fassungen an, indem er die „summarische Vorstellung" als solche mitzählt. Außerdem weist er noch als zur Sache gehörig auf p. 98, 99, 107 bis 112 (Hartenstein, chronolog. Ausgabe) hin. Sein Urteil geht dahin, daß „Kant mit seinen Gedanken ringt und sie nicht weniger als 4-mal hintereinander darstellt".

Die Tatsache nun, daß Kant selbst das Thema der Deduktion mit Bewußtsein 3-mal hintereinander erörtert, fordert eine Erklärung. Zunächst kann bei einer vergleichenden Betrachtung der verschiedenen Darstellungen das Vorhandensein gewisser Ungleichmäßigkeiten und Inkongruenzen nicht bestritten werden. Namentlich aber hat man in der 1. Fassung einen schlaffen und wenig zusammenhängenden Gedankenfortschritt bemerken und hier im besonderen auf den Abschnitt über die Synthesis der Rekognition hinweisen zu müssen geglaubt, von dem z. B. Adickes[2]) sagt, daß er „durch spätere Einschiebungen fast unverständlich gemacht" sei. Und schon 1878 hat B. Erdmann[3]) es als eine Aufgabe der Entwickelungsgeschichte Kants hingestellt, die „befremdliche Zusammensetzung" der 1. Fassung der Deduktion zu erklären.

Man hat ferner direkte Widersprüche in den einzelnen Fassungen feststellen zu müssen geglaubt und zwar Widersprüche von solcher Bedeutung und in solcher Zahl, daß Adickes[4]) und späterhin Vaihinger[5]) Anlaß genommen haben, eine vollständige Theorie über die innere (und äußere) Entstehungsgeschichte der

1) Günther Thiele, Philosophie des Selbstbewußtseins, p. 256.

2) Adickes, Ausgabe der Kritik, p. 659, Anmerkg. 1.

3) B. Erdmann, Kants Kritizismus, p. 26.

4) Adickes, Ausgabe der Kritik 1889. Ders. Kant-Studien, 1895, p. 165 ff. Ders. in Kantstudien, I, 1897, p. 244 ff. (Lose Blätter aus Kants Nachlaß: b) Metaphysik).

5) Vaihinger, Die transz. Deduktion der Kateg. in: Philosoph. Abhandlungen dem Andenken R. Haym's gewidmet, 1902.

Deduktion aufzustellen, welche es sich zur Aufgabe macht, die angenommenen Widersprüche, sowie die Tatsache der 3-fachen Gestalt durch die Hypothese zu erklären, daß die ganze Deduktion dem äußeren Anschein zuwider nicht aus einem Gusse geschrieben, sondern aus zahlreichen, chronologisch auseinander liegenden Bearbeitungen mit leichten, redaktionellen Zutaten agglutiniert sei. Im besonderen nehmen die genannten Gelehrten an, daß diese Bearbeitungen auf eine große Reihe „loser Blätter“ verteilt gewesen seien, die Kant bei der Niederschrift der Deduktion mit Einschiebungen stilistischer und harmonisierender Tendenz im Grunde nur passend aneinander gefügt habe. Dies glauben wir als eine von den genannten Forschern geteilte Auffassung aussprechen zu müssen.

Auf Grund ihrer überaus mühsamen und unverkennbar scharfsinnigen Analysen sind Adickes und Vaihinger zu der gemeinsamen Überzeugung gekommen, daß die Deduktion der 1. Auflage aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Schichten bestehe. Dagegen gehen die Einzelergebnisse ihrer Untersuchungen vollständig auseinander. Sie stimmen also eigentlich nur in der Voraussetzung überein. Auch gehen die beiden Gelehrten von verschiedenen „Sonderungsprinzipien“ aus. Adickes[1]) sagt diesbezüglich: „Alle Deduktionen suchen . . . zu beweisen, daß nur vermöge der Kategorien Verbindung von Vorstellungen . . . und Einheit der Erfahrung möglich ist. Hierbei ergeben sich jedoch verschiedene Gesichtspunkte . . . . Diese Verschiedenheiten und die Widersprüche . . . ergeben genügende Anhaltspunkte, um mit ziemlicher Sicherheit die einzelnen Bestandteile zu sondern.“ Demgegenüber benutzt Vaihinger[2]) als Sonderungsprinzip „die ganz verschiedenen Schilderungen der subjektiven Erkenntnisquellen, die ihm die „Leitmuscheln“ des Geologen sind, um verschiedene Schichten der Deduktion zu statuieren. Adickes unterscheidet 7 verschiedene Deduktionen, Vaihinger 4 Schichten.

Das rein Hypothetische ihrer Versuche bei dem Mangel äußerer Zeugnisse verkennen übrigens beide Gelehrte nicht, im Gegenteil, Vaihinger[3]) muß selbst sagen, daß nach der Hypothese von Adickes „nicht nur die Synthese der einzelnen Abschnitte durch Kant, sondern auch ihre Analyse durch Adickes notwendiger Weise

1) Adickes, Ausgabe der Kritik, p. 139, Anmkg. 1.

2) Vaihinger, Die transz. Ded., p. 27.

3) Vaihinger, Die transz. Ded., p. 26 f.

sehr künstlich geworden ist, wie ein System von Cykeln und Epicykeln“ und hält es nicht für ausgeschlossen, daß auch sein Versuch als „nicht minder künstlich“ erscheine. Wir haben diesem von Selbsterkenntnis zeugenden Urteile nichts hinzuzufügen. Beide Versuche widerlegen in Wahrheit bei dem Mangel objektiver Stützen durch den auf die Spitze getriebenen Subjektivismus, durch die einzig dastehende Künstlichkeit der Analysen und durch die Einseitigkeit ihres Erklärungsgrundes die angenommene Hypothese, sie sind ein indirekter Beweis für die Wahrheit des Gegenteils. Denn, wenn wirklich eine Anzahl namhafter Widersprüche in der Deduktion vorhanden wäre, so müßte man zunächst annehmen, daß Kant vollkommen achtlos auf den Inhalt seine Zusammenstellung fast mechanisch vorgenommen habe. Wird man demgegenüber die ausdrückliche Äußerung Kants in seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783, wonach er gerade auf den Inhalt „mit der größten Aufmerksamkeit“ geachtet, auf die Form der Darstellung und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser dagegen weniger Fleiß verwendet haben will,[1]) ignorieren dürfen? Das Bild, welches uns die Analysen von Adickes und Vaihinger von der Arbeitsweise Kants entrollen, brauchen wir nicht auszumalen. Adickes[2]) sagt: „Kant hatte es eilig“ und Vaihinger[3]) erklärt unverhohlen: „in der Eile, mit der er (K.) in dem begreiflichen Wunsche endlichen Abschlusses dieses schwierige Kapitel beendigte und vielleicht in der ja bei vielen Autoren vorhandenen Hoffnung, eine 2. Auflage werde ihm Gelegenheit geben zur Umarbeitung.“ Demgegenüber sei aber betont, daß wir bei einem Manne wie Kant die Zwangsvorstellung: Fertigstellung um jeden Preis mit den daraus für die inhaltliche Seite der Darstellung sich ergebenden Folgen — als seinem zur Genüge bekannten Charakter völlig zuwider und daher unglaubwürdig ansehen. Und wie verträgt sich die Eile mit der unglaublichen Künstlichkeit, die in der Zusammenstellung Kants auf Grund der Analysen zugegeben werden müßte?

Daß Kant teils das Widerspruchsvolle seiner Darstellung nicht bemerkt, teils mit dem ihm zugetrauten Leichtsinn sich über alles hinwegsetzend die als solche erkannten Widersprüche durch harmonisierende Zutaten bloß zu kaschieren versucht habe, halte ich für ein *ἄτοπον* an sich selbst. Ganz im Gegenteil bin ich der

1) Phil. Bibliothek, Bd. 50, p. 394 f. (Briefwechsel).

2) Adickes, Kant-Studien 1895, p. 170.

3) Vaihinger, Die transz. Ded., p. 72.

Meinung, daß namhafte Widersprüche, die eine Zusammensetzung der ganzen Deduktion aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Stücken zu erweisen vermöchten, in der Deduktion überhaupt nicht vorkommen, daß es sich dagegen nur in einigen Fällen um Ungleichmäßigkeiten und Unvollständigkeiten des augenblicklichen Ausdrucks ein und desselben Grundgedankens handelt, die sich auf andere Weise ungezwungen und einfach erklären lassen.

Hinsichtlich der Versuche von Adickes und Vaihinger gilt gemeinsam, daß die behaupteten Widersprüche erst den Schein solcher erlangen durch die Einseitigkeit ihrer vorgefaßten Hypothese, welche jede natürliche, ungezwungene Erklärung von vornherein abschneidet. Das Vaihingersche Sonderungsprinzip, welches auf den ersten Blick recht brauchbar erscheinen könnte, erachte ich aus mehreren Gründen für unzureichend. Es ist einseitig und bedenklich, einen für das Hauptresultat unwesentlichen Bestandteil als alleiniges Sonderungsprinzip zu betrachten. Zweitens liegt in der Bezeichnung „Tafeln“ der subjektiven Erkenntnisquellen eine unzulässige Bewertung der Kantischen Darstellungen, da es sich bei diesen nur um vorbereitende oder rekapitulierende allgemeine Bemerkungen handelt und sich höchstens *eine* Tafel aus der Disposition der 1. Fassung aufstellen ließe. Außerdem differieren diese verschiedenen Darstellungen niemals wesentlich. Endlich tritt die Unbrauchbarkeit des Vaihingerschen Sonderungsprinzips dadurch klar zu Tage, daß das Hauptresultat, zu dem es führt, eine offenbare Paradoxie ist. Abweichend von Adickes bezeichnet Vaihinger als Hauptresultat seiner Untersuchung dies:[1]) „daß das Lehrstück von der 3-fachen Synthesis der späteste Abschnitt ist, welchen Kant konzipiert und niedergeschrieben hat.“ Und er weist selbst auf das Paradoxe hin, indem er abschließend bemerkt:[2]) „Somit hat Kant sein Lehrstück von der 3-fachen Synthesis, wie er es zuletzt aufgestellt hatte, so auch zuerst wieder fallen gelassen.“

Wenn man unbefangen und ungetrübten Blicks an die Deduktion herantritt, wird man keine Widersprüche im eigentlichen Sinne vorfinden. Damit ergibt sich, daß das Problem der Komposition der Deduktion lediglich auf die Frage zurückzuführen ist: Wie kam Kant dazu, die Deduktion statt in einer in 3 einzelnen Fassungen niederzuschreiben? Reduziert man das Problem auf diesen Tatsachenbestand, dann erkennt man sofort, daß die Hypothese, die

1) Vaihinger, Die transz. Ded., p. 96.

2) Vaihinger, l. c., p. 98.

Deduktion sei aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Einzelversuchen bei der Niederschrift zusammengestückt worden, garnicht ernstlich als Lösung in Frage kommen kann. Denn wir werden doch nicht im Ernst behaupten wollen, Kant habe unter diesen Versuchen nicht Ordnung schaffen, das Veraltete und Widersprechende beseitigen und das Verbleibende zu einer einheitlich-einzigen Deduktion zusammenstellen können! Gerade von dieser Hypothese aus ist also die Tatsache der 3-fachen Gestalt der Deduktion eo ipso unerklärbar. Vielmehr läßt sich für diese einzig und allein eine Erklärung finden, wenn man voraussetzt, daß Kant die drei Gedankengänge in der Reihenfolge konzipiert hat, in der sie in der Kritik stehen.

Wenn man die Entstehung der Deduktion in ihrer vorliegenden Gestalt untersuchen will, so muß man sich zunächst nach einem festen Halt und Stützpunkt umsehen, der von jedermann als Norm anerkannt werden muß und so einen objektiven Maßstab für die Beurteilung liefert. Es kann nicht bestritten werden, daß wir einen solchen Maßstab an der Deduktion der 2. Auflage haben, wie er besser und objektiver nicht gewünscht werden kann. Denn die Darstellung der 2. Auflage ist nicht nur eine methodische Verbesserung, sie stellt auch und dies vor allem unbestreitbar die endgültige feste Lehrmeinung Kants dar, an welcher demnach die ältere Darstellung durch Vergleich zu messen und zu prüfen ist. In chronologischer Hinsicht spricht dann alles dafür, daß diejenigen Einzelfaktoren der Deduktion 1. Auflage, welche in der 2. Auflage wiederholt werden, dieser näher stehen und jünger sind, während alle später übergangenen Lehren für älter zu gelten haben. Hiernach würde die 1. Fassung der Deduktion, als die subjektiven Faktoren am stärksten betonend, die älteste Darstellung sein. Diese vom Gesichtspunkt der logischen Entwickelung bei einem Denker wie Kant und bei dem Fehlen von Gegeninstanzen schon durch sich selbst genügend gesicherte Schlußfolgerung erfährt eine weitere Bestätigung in der Deduktion der 1. Auflage selbst. Denn, wie es an sich selbst kaum Sinn hat, bezweifeln zu wollen, daß die „summarische Vorstellung“ das zuletzt geschriebene Schlußstück der Deduktion 1. Auflage ist, so spricht auch noch ausdrücklich ihre Form — eine knappe, sich auf die wesentlichen Gesichtspunkte beschränkende, stichwortartige Rekapitulation — für ihren abschließenden Charakter. In der summarischen Vorstellung fehlt nun aber das Lehrstück von der 3-fachen Synthesis,

offenbar, weil dieses als unwesentlich für das Hauptresultat in einer abschließenden Übersicht nur als Weitschweifigkeit sich darstellen würde. Auch Adickes[1]) hält die summarische Vorstellung für zuletzt geschrieben. Die 3-fache Synthesis muß also früher sein als die summarische Vorstellung. Andererseits steht fest: Die produktive Synthesis der Einbildungskraft tritt erst in der 2. Fassung klar auf, wird in der dritten und in der summarischen Vorstellung wiederholt und ist, da sie auch in der 2. Deduktion beibehalten wird, feststehende Lehrmeinung Kants. Somit müssen wir es als erwiesenes Resultat ansehen, daß die 1. Fassung, welche unklare Vorstellungen von der Einbildungskraft aufweist, tatsächlich die älteste Darstellung der Deduktion ist. Auch Adickes ist (von mehrfachen Einschiebungen abgesehen) dieser Meinung.

Wir erinnern hier aber nochmals daran, daß die Lehre von der produktiven Einbildungskraft in der 1. Fassung schon vorgebildet erscheint, und daß es sich dabei nur um eine infolge der isolierten Darstellung frühzeitig zum Stillstand gekommene Gedankenentwickelung, nicht aber um einen direkten Widerspruch handelt. Wir glauben ferner durch unsere Darstellung der 1. Fassung nachgewiesen zu haben, daß dieselbe eine einheitliche und die vorgezeichnete Aufgabe vollständig lösende Deduktion ist. Im besonderen ist es uns durch eine kleine Umstellung eines einzigen Absatzes gelungen, die Schwierigkeiten zu heben, welche in der 3. Nummer als dem klaren Verständnis entgegenstehend von vielen Seiten bezeichnet worden sind. Daß nämlich in diesem Abschnitt die plötzliche Wendung: „Und hier ist es denn notwendig etc.“ (118^4) eine Abschweifung enthält, deren Motive nicht ersichtlich sind, kann niemandem entgehen. Man wird aber auf Grund unserer früheren Darstellung zugeben müssen, daß durch die von uns vorgeschlagene Umstellung der Gedankengang des 3. Abschnittes mit einem Schlage klar geworden ist. Wir sehen nämlich dann, daß ein in den 3 ersten Abschnitten herrschender Parallelismus Kant die Feder geführt hat, sodaß er jedesmal neben der empirischen eine transzendentale Funktion mit Rücksicht auf die reinen formalen Anschauungen des Raumes und der Zeit statuierte. Dann erkennen wir in dem Übergang: „Und hier ist es denn notwendig“ nichts als die Bedenken und das Eingeständnis Kants, daß er von der subjektiven Einheit der Apperzeption nicht zum Gegenstand

1) Adickes, Ausgabe der Kritik, p. 682, Anmkg. 1.

gelangen konnte. Also war sein parallelistisches Vorgehen unfruchtbar, es wurde dagegen notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was denn der Gegenstand zu bedeuten habe.

Abgesehen von ihrer Fruchtbarkeit für das Verständnis des 3. Abschnittes durch die von uns vorgenommene Umstellung wird die Unmöglichkeit der überlieferten Stellung daran klar erkannt, daß bei dieser Kant in 2 unmittelbar auf einander folgenden Absätzen ein und denselben Begriff, die transzendentale Apperzeption, mit solchen Worten definiert, daß eine frühere Erwähnung dieses Begriffes als ganz unmöglich erscheinen muß. So heißt es (120[4]): „Diese ursprüngliche . . . Bedingung ist . . . die transzendentale Apperzeption“. Im folgenden Absatz aber wird von neuem definiert, als ob vorher noch nie davon die Rede gewesen wäre: „Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendentale Apperzeption nennen“ (121[2]). Dabei ist doch alles im vorigen Absatz schon gesagt! In dieser Reihenfolge kann Kant unmöglich die beiden Absätze geschrieben haben. Diese offenbare Wiederholung ist sowohl Adickes wie Vaihinger entgangen. Aber weiter. Daß der Absatz: „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden etc.“ mindestens vor den Absatz: „Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen etc.“ (119[3]) gehört, läßt sich daraus ersehen, daß in diesem Absatz Kant den Begriff der Apperzeption als bekannt voraussetzt: Bedingungen, welche „die Einheit der Apperzeption“ möglich machen (120[1]). Diese Stelle deutet also darauf hin, daß Kant sich bewußt war, vorher von der Apperzeption gesprochen zu haben, während die überlieferte Abfolge ein Nonsens enthält, indem dieser Begriff plötzlich schon in seiner vollen Bedeutung auftritt, um erst mehrere Absätze später als gänzlich neu definiert zu werden und hier dann 2-mal hintereinander. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten und der ganze Gedankengang wird klar, wenn man die angeregte Umstellung, die wir für absolut notwendig halten, vornimmt.

Wenn nun Kant selbst die 1. Fassung als eine vollständige, abgeschlossene Deduktion ansah, was außer aus seiner Bemerkung: „welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten“ (124[2]), auch aus den übereinstimmenden Schlußabschnitten der 1. und 3. Fassung (der Verstand als Gesetzgeber der Natur) deutlich erhellt, was konnte ihn da veranlassen, noch eine 2. Fassung folgen zu lassen? — Sehen wir es als ausgemacht an, daß Kant mit der 1. Fassung zunächst die Deduktion erledigt glaubte, so wird man

es verständlich und im besonderen Kants Gewohnheit gemäß finden, in einem neuen Abschnitt nach getaner Arbeit noch eine kurze Zusammenstellung der gewonnenen Ergebnisse als Rück- und Überblick anzuschließen. Dies ist in der Tat das Bild, welches die 2. Fassung zunächst gewährt. Läßt man den Anfang, der späterer Zusatz ist, weg, so beginnt mit dem Satze: „Der Sinn stellt die Erscheinungen etc.“ (127[1]) eine kurze, stichwortartige Rekapitulation der Ergebnisse der Deduktion der 1. Fassung. Daß Kant hier die subjektiven Erkenntnisquellen noch einmal alle aufzählt, erklärt sich daraus, daß er noch ganz unter dem Eindruck der 1. Fassung, in welcher diese eine große Rolle gespielt hatten, stand, und daß er eben die Ergebnisse dieser Fassung rekapitulieren wollte. Bei einer solchen Rekapitulation lag es von vornherein nahe, den induktiven Aufstieg der 1. Fassung mit einem deduktiven Abstieg zu vertauschen, wie es Kant nach der Aufzählung der subjektiven Quellen hier unternimmt, indem er von der transzendentalen Apperzeption ausgeht. Bei diesem Versuche nun, so müssen wir annehmen, traf Kant auf die klare Einsicht in die Bedeutung der Einbildungskraft, deren allein transzendentale produktive Synthesis ihm bisher nur verworren vorgeschwebt hatte. Die Differenz seiner hiesigen Ansführungen gegen die früheren Äußerungen wird Kant nicht deutlich empfunden haben, da er auf das Wort „produktiv“ weiter kein Gewicht legte (das tut er auch in der 2. Auflage nicht, cf. p. 672[3]: ich nenne sie „bisweilen“ die produktive Einbildungskraft) und er ja im Grunde früher denselben Gedanken gehabt hatte, als er nach dem „Grund apriori einer notwendigen synthetischen Einheit“ fragte. Nicht der ganze Gedankengang jenes Abschnittes über die Reproduktion, sondern nur jener Satz von der transzendentalen reproduktiven Synthesis der Einbildungskraft ist mit seiner jetzigen Lehre unvereinbar. Die klare Einsicht in das Wesen und die Bedeutung der Einbildungskraft mußte Kant jetzt auch förmlich zu einer Unterscheidung und Erklärung des Verstandes zwingen, damit das gegenseitige Verhältnis dieser beiden deutlich wurde.

Durch diese Erweiterung aber ging die ursprüngliche Rekapitulation über den Rahmen einer solchen hinaus, aus der ursprünglich beabsichtigten „summarischen Vorstellung“ der Resultate der 1. Fassung wurde unter der Hand eine zwar kurze, aber bedeutsame 2. Fassung der Deduktion.

So arbeitete sich erst während der Niederschrift die jetzige

2. Fassung gegen die Absicht Kants zu einer solchen heraus. Die große Bedeutung der 2. Fassung aber liegt für uns darin, daß, wie auch ihr straffer Gedankengang zeigt, Kant in ihr erst zu völliger Klarheit gelangt und, während er in der 1. Fassung noch mit dem Gedanken gerungen hatte, er jetzt mit sich ins Reine gekommen ist. Und so stand Kant gleichsam vor einem fait accompli: 2 Fassungen, von denen ihm die eine jetzt nicht mehr völlig genügen konnte und die andere allein zu knapp gehalten war. Diese ihm durch die 2. Fassung gewordene Klarheit, das mit sich ins Reine Gekommensein im Verein mit der Erkenntnis der Unzulänglichkeit seiner bisherigen beiden Darstellungen mußte nun Kant ganz von allein zu einer einheitlichen adäquaten Darstellung seiner Gedanken treiben. Hätte er wirklich die ihm zugemutete Virtuosität im Zusammenschieben etc. besessen, so möchte es ihm nicht schwer geworden sein, die beiden Fassungen zu einer einzigen zusammenzustellen. Die Tatsache dagegen, daß Kant die beiden Fassungen stehen ließ, ist zunächst ein Zeichen dafür, daß Kant sie in der überlieferten Reihenfolge konzipiert und in sein Manuskript eingetragen hat und spricht zugleich dafür, daß er sich mit Zusammenschieben u. dergl. par excellence nicht erst abmühte. In seinem Verlangen nach einer seinem jetzigen Klarheitsgrade adäquaten und zugleich einheitlichen Darstellung sah er sich vielmehr vor die Alternative gestellt, entweder die beiden vorhandenen Fassungen zu Gunsten einer neuen Darstellung aus dem Manuskript zu entfernen oder das Vorhandene zu belassen und eine 3. Fassung zu versuchen, die sich darauf beschränken konnte, die vorher gesicherten Ergebnisse in einem einzigen einheitlichen Zuge darzustellen. Das erstere Verfahren, welches umständlicher und zeitraubender gewesen wäre, unterließ Kant vorläufig, er schlug es erst in der 2. Auflage ein und es mag in der Tat Mangel an Zeit hier den Ausschlag gegeben haben, daß Kant das letztere Verfahren vorzog.

Indem die 3. Fassung der Deduktion dem Bedürfnis nach einer dem gewonnenen Klarheitsgrade adäquaten einheitlichen Gesamtdarstellung entsprang, gewinnt sie den Charakter einer Synthese der Ergebnisse der beiden ersten Fassungen, die mit großer Präzision und Klarheit mit raschen Schritten den Aufstieg von unten noch einmal wiederholt. Die 3. Fassung bringt in der Tat nichts wesentlich neues, das nicht vorher schon gesagt worden wäre. Daß Kant jetzt die Einbildungskraft in den Vorder-

grund stellt und von ihr ausgeht, versteht sich ihrer Bedeutung gemäß von selbst und ebensowenig kann es auffallen, daß er bei der Knappheit der 2. Fassung ihre Bedeutung noch durch einige unmittelbar aus dieser fließende Bemerkungen erläutert. Wenn wir also den einheitlich-synthetischen Charakter der 3. Fassung betonen, so darf dabei doch keinen Augenblick außer Acht gelassen werden, daß dieselbe die ausführlichen, beziehungsweise tonangebenden Ausführungen der beiden vorhergehenden voraussetzt. Die Synthese ist von Kant vollzogen für den Leser der beiden ersten Fassungen, eine Arbeit, die Kant dem Leser selbst zu vollziehen nicht überlassen wollte.

Die „summarische Vorstellung" endlich ist von Kant zuletzt geschrieben worden. Wenn Thiele, wie bemerkt, sie als eine 4. Fassung zählt, so geschieht dies vermutlich deshalb, weil hier der subjektive Teil vollständig übergangen wird. Wir sind weit entfernt davon, mit Adickes in ihr ein „charakterloses Gemengsel" zu erblicken, vielmehr zeigt die Darstellung in den wenigen Sätzen auf Schritt und Tritt, daß Kant vollkommen Herr seiner Gedanken geworden ist. Insofern hier der subjektive Teil vollständig fehlt und der Beweisgang von dem Satze ausgeht, daß alle Vorstellungen Bestimmungen meines identischen Selbst sind, womit eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperzeption als notwendig erkannt wird, nähert sich derselbe entschiedener als bisher dem Beweisgang der 2. Auflage, wo ebenfalls unter Übergehung des subjektiv-psychologischen Apparates das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können" zum bedeutungsvollen *point de départ* der Deduktion erhoben wird.

Wir können also auf Grund unserer Ausführungen einen natürlichen Entwickelungsgang in der Deduktion der 1. Auflage erkennen. Wir orientieren uns als feststehendem Maß an der Deduktion der 2. Auflage und gelangen so zu dem Ergebnis, daß die 1. Fassung die älteste, weil von der Norm inhaltlich am entferntesten und in der Gedankenentwickelung am unbeholfensten ist. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist die summarische Vorstellung chronologisch das jüngste Produkt, weil sie der Argumentation in der 2. Auflage am nächsten kommt. Aus diesem Grunde wird es vielleicht zulässig sein, in der summarischen Vorstellung in gewissem Sinne das Prototyp des Beweisganges der Deduktion der 2. Auflage zu erblicken.

Beschluß.

„Schwierigkeit innerlich und Widerstand äußerlich“ sind die beiden Repulsivkräfte, welche dem Eindringen in das Verständnis der Deduktion die größte Mühe bereiten. Viele stößt schon der äußere Widerstand, die Dunkelheit der Darstellung zurück. Andere, deren Ernst diesen Gegner überwindet, erlahmen langsam an der inneren Schwierigkeit. Ihnen spendet dann Paulsen[1]) Trost, der sie auf eine Stelle in einem Briefe Kants an Beck vom Jahre 1794 hinweist, in welchem Kant erklärt, daß er sich [im Augenblick] selbst nicht hinreichend verstehe. Aber auf alle diese Schwierigkeiten hat ja Kant den Leser von vornherein aufmerksam gemacht und es wird daher nichts anderes übrig bleiben, als daß Standhaftigkeit, die ihre Stärke zieht aus dem Vertrauen auf den Geist des großen Königsbergers, die unerläßliche Bedingung ist, um das Ziel, d. i. die klare Einsicht in die Lehre der transzendentalen Deduktion zu erreichen. Man muß also unbeschadet aller Errungenschaften der nachkantischen Forschung immer noch auf Kant etwas geben. Andererseits ist selbstverständlich, daß, wer genanntes Ziel nicht erreicht, sich des Urteils über Kant zu enthalten hat. Denn von Kant und seiner transzendentalen Deduktion gilt wegen der Größe des Vorwurfs noch energischer als sonst, daß man sich um ihr Verständnis bemüht und dann sich entweder zu ihr bekennt oder sie mit Beweisgründen widerlegt.

Wir wagen, der Hoffnung uns hinzugeben, daß wir durch unsere Bemühungen einerseits die Schwierigkeiten der Deduktion dem Verständnisse erleichtert, andererseits das Vertrauen zu Kant, welches durch Hypothesen wie die von Vaihinger und Adickes bedenklich erschüttert wird, von neuem fest gestützt haben, sodaß unsere Arbeit dem ernst strebenden Anfänger eine Beihilfe für das Studium der Deduktion sein könnte.

1) Paulsen, Kant, p. 188, Anmerkg.

Literatur.

Kant, Kritik der reinen Vernunft, Separatausgabe von Kehrbach (Leipzig, Reclam).

—,— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik etc., Separatausgabe von Schulz (Reclam).

—,— Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Philos. Bibliothek, Bd. 48 (Leipzig).

—,— Über eine Entdeckung etc., Philos. Bibl., Bd. 46b.

—,— De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Philos. Bibl., Bd. 52.

—,— Dasselbe, übersetzt von Vorländer, Philos. Bibl., Bd. 46b.

—,— Träume eines Geistersehers, Philos. Bibl., Bd. 46b.

—,— Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Philos. Bibl., Bd. 48.

—,— Briefe, Philos. Bibl., Bd. 50.

Adickes, J. Kants Kritik der r. V., mit Einleitung und Anmerkungen, her. von A., 1889.

—,— Die bewegenden Kräfte in K.s philos. Entwickelung etc. in: Kantstudien, her. von Vaihinger, Bd. I, 1897.

—,— Kant-Studien, 1895.

—,— Lose Blätter aus Kants Nachlaß in: Kantstudien, her. von Vaihinger, Bd. I, 1897.

Aenesidemus, 1792.

Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1871.

—,— Kommentar zu K.s Kritik, Philos. Bibl., Bd. 113.

B. Erdmann, Kants Kritizismus, 1878.

Fr. H. Jacobi, Werke, 1815, Bd. II.

Fr. Paulsen, J. Kant, sein Leben und seine Lehre, 5. Aufl. o. J.

Alois Riehl, Der philos. Kritizismus, Bd. I, 2. Aufl. 1908.

Schopenhauer, Parerga u. Paralipomena, Bd. I, her. von Griesebach (Reclam).

Günther Thiele, Philosophie des Selbstbewußtseins, 1895.

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. III, 1907.

Hans Vaihinger, Die transzendentale Deduktion der Kategorien in: Philos. Abhandlungen, dem Andenken R. Hayms gewidmet, 1902.



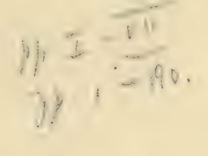
„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 30.

Erlebnis und Geltung.

Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung.

Von

Fritz Münch
Dr. phil.





Berlin
Verlag von Reuther & Reichard
1913.



Dem Andenken meiner Mutter.

Vorwort.

Bevor ich die folgenden Gedankengänge der Öffentlichkeit unterbreite, ist es mir Bedürfnis, den Männern meinen herzlichen Dank auszusprechen, deren persönlicher Einfluß in entscheidender Weise meine philosophische Entwickelung bestimmt hat: Wilhelm Windelband, dessen Vorlesung über „Logik“ mir die erste philosophische Grundlegung gab, Otto Baensch, dessen mehrsemestrigem Verkehr (als Dozent und Freund) ich die mannigfachste Förderung danke, und Bruno Bauch, dessen Vorlesungen, Übungen und persönlichem Verkehre ich für die Klärung und Festigung meiner erkenntnistheoretischen Überzeugungen, wie auch ihrer terminologischen Festlegung, dauernd verpflichtet bleibe. Bei wem ich sonst noch sachlich in Schuld stehe, sagt das Buch selbst.

Jena, im Juli 1913.
(Manuskript abgeschlossen im Januar 1913).

Fritz Münch.



Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Die folgenden Gedankengänge wollen versuchen, eine systematische Grundlegung der Transzendentalphilosophie, sofern diese zugleich eine Weltanschauung zu geben behauptet, zu entwickeln und zu begründen. Alle Ausführungen sind also prinzipiell systematisch orientiert und stellen darum auch da, wo an philosophiehistorische Erscheinungen angeknüpft wird, Auswahl und Synthese der Gedanken nur unter den systematischen Gesichtspunkt. Auch wo ich also auf Kant Bezug nehme, stehen meine Darlegungen unter der Ägide des bekannten Satzes von Windelband: „Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen“.[1] Ich bin der Überzeugung, daß jedes Verständnis des historischen Kant schon, sofern es sich nicht auf ein blosses Nachsprechen beschränkt, sondern eine einheitliche Synthese sucht, ein Hinausgehen über den historisch unter dem Namen Kants vorliegenden Komplex philosophischer Gedanken involviert. Erst recht ist eine systematisch orientierte Darlegung berechtigt, ja verpflichtet, alles unter den Gesichtspunkt des einheitlichen Systems, der systematischen Einheit, zu stellen. Die Unausgeglichenheit und Mehrdeutigkeit des Gedankengebäudes des historischen Kant[2]) wird somit ausdrücklich zugegeben, bleibt aber für mich, kraft des Rechts freier Problemstellung, hier außer Betracht, da es mir hier nicht auf die Frage ankommt: „Was ist Kantisch?“ sondern: „Was ist richtig?“[3])

---

1) Windelband, „Präludien“, 1. Vorwort, Schlußsatz.

2) Was den historischen Kant angeht, vergl. Bruno Bauch „Immanuel Kant“ (Göschen), wo die berechtigten Motive der verschiedenen Kantauffassungen (Liebmann, Cohen, Riehl, Stadler, Windelband) in einer eigenen einheitlichen Gesamtauffassung „aufgehoben“ werden.

3) Vergl. H. Rickert, „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie“. Vorbemerkung.

1. Kapitel.

Die transzendentale Problemstellung und Methode.

Worin liegt die epochale Bedeutung der K. d. r. V. für die Geschichte der Philosophie, wenn man es ohne die Ausdrücke der Kantischen Schulsprache zu formulieren sucht? Darin, daß sie einen neuen Begriff des „Gegenstandes" und damit einen neuen Wahrheitsbegriff begründet. Das Grundproblem, um das sich die ganze kritische Erkenntnistheorie dreht, ist die quaestio juris, worin die „Dignität" besteht und gründet, die einem Inhaltskomplex durch „die Beziehung auf den Gegenstand" [1]) zu teil wird. Kant überwindet den Positivismus Humes (und all seiner Nachfolger!) durch die grundlegende Einsicht, daß Inhalt und Gegenstand der Erfahrung unter logischem Aspekt eine ganz verschiedene Bedeutung haben, daß alle Giltigkeit nicht an dem Inhaltlichen, das einfach da ist oder nicht da ist, das man einfach hat oder nicht hat, haftet, sondern an dem Gegenständlichen, und er befreit nun alle Erkenntnistheorie aus der Sphäre der bloß psychologischen Untersuchungen, die ihrer Anlage nach nur auf quaestiones facti sich beziehen können, dadurch, daß er ihre Grundfrage nicht auf das Problem des Erkennens als eines psychischen Vorganges in einem psychophysischen Individuum einstellt, sondern auf die rein logische Frage nach der Bedeutung, dem Sinn, dem Eigengehalt, der Geltung des „gegenständlichen" Charakters einer Erkenntnis.

Das ist das Neue der Problemstellung; aber dies wird ergänzt durch eine zweite (ebenso einfache und darum ebenso geniale) Einsicht über die Methode, wie dieser Frage beizukommen sei. Nämlich: weder psychologisch durch Ausgehen vom erlebenden Subjekt, noch positivistisch durch Analyse der seienden Inhaltskomplexe, noch metaphysisch durch Schlüsse aus be-

1) Vergl. Kants Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772.

stimmten dogmatischen Annahmen, sondern kritisch durch Analyse der als Kulturfactum wirklichen Wissenschaft daraufhin, was den wissenschaftlichen „Gegenständen“ und ihren Zusammenhängen ihre Giltigkeit verleiht. Eine „bewährte“ Wissenschaft lag damals nur vor in der mathematischen Naturwissenschaft: will man also finden, worin der Sinn des „Gegenständlichen“ besteht, muß man zusehen, wodurch sich die „wissenschaftliche Wirklichkeit“ von dem bloß Erlebbaren der alltäglichen Erfahrungswelt unterscheidet. Dieses Plus muß es sein, das die Inhalte aus bloßen Erfahrungsdaten zu wissenschaftlichen Gegenständen macht; denn die Wissenschaft will ja nichts anderes, als das Gegenständliche an der erfahrbaren Welt erfassen, die bloß alltägliche Erfahrung zu einer wissenschaftlichen erheben.

Schaut man sich daraufhin die Wissenschaft an, so zeigt sich, daß sie die Anordnung der Inhalte „einer Regel unterwirft“ und dadurch der „Verknüpfung der Inhalte“ eine „gewisse Art“ der „Notwendigkeit“ verleiht:[1]) Sie stellt das Inhaltliche in einen bestimmten Formzusammenhang. Die kritische Frage kann daher keine andere sein, als die nach dem System dieser Formprinzipien, durch die die Inhalte aus dem Zustand der bloßen Erlebtheit in einen wissenschaftlichen Zusammenhang erhoben und dadurch zu Gegenständen werden, d. h. wissenschaftliche Gegenständlichkeit = Wahrheit bekommen. Diese Prinzipien sind also Einheitsprinzipien, Zusammenhangsprinzipien, Verknüpfungsprinzipien, Prinzipien der Synthesis, Prinzipien der synthetischen Einheit, in denen alle Wissenschaft gründet, die also alle Wissenschaft logisch voraussetzt und zwar als notwendig oder schlechthin giltige, da aus ihnen ja die quaestio juris, die in dem Anspruch auf „notwendige Allgemeingiltigkeit“ = Wahrheit steckt, ihre begründende Entscheidung empfangen, aus ihnen die Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs seine Geltungssanktion erhalten, d. h. „deduziert“ werden soll. Die Aufgabe der kritischen Erkenntnistheorie ist also, sich die Voraussetzungen der Wissenschaft als eines geltenden Sinnzusammenhangs logisch-systematisch zum Bewußtsein zu bringen. In Kantischer Sprache formuliert: „Die eigentliche, mit schulgerechter Präzision

---

1) „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen.“ K. d. r. V. B. 242.

ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also: Wie sind synthetische Sätze (Urteile) a priori möglich?"[1])

Wie Kant diese Aufgabe im einzelnen gelöst hat, geht uns, mit all den daran sich knüpfenden Einzelproblemen, hier nichts an. Nur den Gesamtsinn der Problemstellung und der durch sie bedingten Methode wollen wir uns in ihrer Reinheit und Tragweite zu vollem Bewußtsein zu bringen suchen — durch den historischen Kant über den historischen Kant hinaus! „Nachdem Kant das Columbusei zum Stehen gebracht, ist es nicht schwer",[2]) den Sinn der Problemstellung und ihrer Methode reiner zu sehen, als ihr Begründer: Er hat nichts anderes gemacht, als daß er auf die Probleme der Philosophie die Methode anwendet, durch die Euklid die Mathematik und Galilei die Mechanik in den „sicheren Gang einer Wissenschaft"[3]) gebracht haben, und dabei, wie letzterer, „methodo compositivo" mit „methodo resolutivo" (Galilei) verbindet.

Ganz allgemein formuliert, liegt die Sache so: Statt aus dem zunächst als zusammenhangs- und sinnlos angenommenen Seienden dessen Sinn herausholen zu wollen (was ein sinnloses Unternehmen ist und nur durch dogmatische Annahmen zu einer Scheinlösung gebracht werden kann), stellt er sich von vornherein in den Sinn selbst — das ist eben die kopernikanische Wendung[4]) — und fragt nach dessen formalen Konstituentien und den Bedingungen von deren inhaltlicher Erfüllbarkeit. Er macht „a priori" die formale Sinnvoraussetzung überhaupt, um durch deren Determination

---

1) Prolegomena (Ausg. Vorländer), S. 26. Das „möglich" bedeutet weder — psychologisch — die bloße Denkbarkeit, noch — ontologisch — die reale Ursache, sondern — kritisch — den logischen Grund („Rechtsgrund").

2) Windelband, „Präludien", 3. Aufl., S. 52.

3) Vergl. Vorrede zu K. d. r. V. B.

4) Statt aus dem Sein den Sinn, sucht er umgekehrt aus dem Sinn das Sein zu begreifen. Nicht das Dasein von Weltinhalten überhaupt (das hieße, einen Sprung ins Nichts machen, um aus diesem wieder ins Ichts zurückzuspringen), sondern ihr Sosein, und auch dies wieder geht nicht auf ihre inhaltlich — qualitative Beschaffenheit, die eben auch bloß so da ist (da alles Daseiende ein Sosein hat, alles Soseiende ein Dasein voraussetzt), sondern auf die Zusammenhangsform des daseienden Soseienden. Das Problem der Wahrheit ist ein Formproblem, d. h. Sinnproblem.

Für alles Folgende gilt die terminologische Fixierung: jede auf die Herausstellung der logischen Voraussetzungen eines Sinngefüges gerichtete Untersuchung ist Transzendentalphilosophie; jede unter solchen Voraussetzungen stehende Untersuchung — gleichgültig, ob sie ihr bewußt sind oder nicht — ist transzendental konstituiert.

die „Möglichkeitsbedingungen" der konkreten Sinninhaltlichkeit zu gewinnen. Der exakte Naturforscher geht von dem „Subsumptionsallgemeinen" als Grundvoraussetzung aus und findet als inhaltliche Bestimmung dieser Form das „Induktionsallgemeine":[1]) die transzendentale Methode[2]) ist nichts anderes, als die Anwendung dieser „analytischen Methode" aller exakten Forschung auf das Problem „Wissenschaft" (und dann der übrigen Kulturwirklichkeiten).[3]) Der methodischen Idee nach ist die Wissenschaftlichkeit der transzendentalen Kulturanalyse genau so exakt, wie die der Naturanalyse.

Damit haben wir für eine ganz bestimmte, nämlich die transzendentallogische Auffassung des Grundproblems der K.d.r.V. und seiner Bedeutung für das System der Philosophie Partei genommen, eine andere, die transzendentalpsychologische Auffassung, für die erkenntnistheoretische Grundlegung abgelehnt. Diese beiden Gesamtauffassungsmöglichkeiten der kritischen Grundposition wollen wir nun noch etwas näher betrachten durch Analyse zweier Begriffspaare, die sich bei Kant ohne reinliche Scheidung kreuzen.

---

1) Über die beiden Termini und ihr Verhältnis vergl. Bauch, „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften", S. 25. Über den Begriff der „analytischen Methode" und ihr Verhältnis zu Deduktion und Induktion ibid. S. 19.

2) Die verschiedenen Arten des Verfahrens in der Darstellung und Entwickelung von Gedanken hat mit dem Begriff der Methode im strengen Sinne nichts zu tun. Diese ist vielmehr nichts anderes, als der Sachzusammenhang selbst in seiner formal-logischen Struktur. Wenn ich also die transzendentale Methode als „analytische Methode" bezeichne, so hat das nichts damit zu tun, daß Kant selbst die Darstellung der Prolegomenen eine analytische, die der K. d. r. V. eine synthetische nennt („Prolegom." Vorrede, Schlußabs.).

3) Daß zu der Methode der Kulturanalyse in der Transzendentalphilosophie als Weltanschauung noch ein anderes Methodenproblem, das Problem einer wissenschaftlichen Kultursynthese, tritt, werden wir weiter unten zu erörtern haben. Hier sei für die Gesamtauffassung der Transzendentalphilosophie als kritischer Kulturphilosophie verwiesen auf die Darstellung von Kants Philosophie, die Windelband in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" (Teil I, Abt. 5, S. 474 ff.) gegeben hat; wozu in systematischer Hinsicht zu vergl. sein Aufsatz im „Logos", Bd. I, S. 186 ff. („Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus").

2. Kapitel.

Der Sinn der kopernikanischen Wendung.

Für die Interpretation Kants, vor allem aber für seine Weiterbildung liegt eine grundlegende Schwierigkeit darin, daß bei ihm das transzendental-psychologische Problem: Subjekt-Objekt und das transzendental-kritische: Form-Inhalt nicht reinlich geschieden sind. Kant sucht in der Antwort auf die Frage nach dem Grund der synthetischen Einheit a priori zugleich die Frage zu beantworten, wie „wir" zur Synthesis a priori kommen. Mit der rein logischen Frage nach den Prinzipien der Sachlichkeit kreuzt sich die andere, die unsere menschliche Fähigkeit, diese zu erfassen, zum Problem macht. Die Probleme: „Gegenstand der Erkenntnis" und: „Erkenntnis des Gegenstands"[1]) sind nicht reinlich geschieden.

Philosophiehistorisch kann man unter den vorkantischen Problemstellungen, an die Kant anknüpft, das erstere Problem mehr Leibniz, das zweite mehr Hume zuordnen. Beides sind berechtigte Probleme, und beide hängen aufs engste zusammen. Aber ihre wissenschaftliche Verbindung (und damit eine Synthese von Leibniz und Hume) ist erst möglich, wenn sie vorher reinlich geschieden, und jedes seiner eigenen immanent-sachlichen Problemtendenz gemäß, d. h. in Befolgung „des systematischen Formwillens des Problems selbst, der allein es zu einem wohlumschriebenen Problem macht",[2]) behandelt ist. Die systematische Grundfrage bezüglich Kants ist also diese: Ist Kants Philosophie ein transzendental vertiefter Psychologismus, oder ein transzendental gereinigter Metaphysizismus (welch letzteres zugleich eine transzendentale Vertiefung

1) Vergl. über die Unterscheidung H. Rickert, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" (Kantstudien XIV, S. 195 ff.).

2) Friedrich Kuntze, „Die kritische Lehre von der Objektivität" 1906, S. V.

des Positivismus durch „Aufhebung“ [1]) des Positiven bedeuten würde)? Mag es nun historisch liegen, wie es will, sachlich scheint mir das letztere das Zukunftsmoment zu sein.

Die landläufige Auffassung von Kants Erkenntnistheorie, namentlich bei all den Gegnern, die ihn im Interesse des Realismus glauben bekämpfen zu müssen, ist dies allerdings nicht. Für sie ist Kants Grundposition ein „psychologischer Idealismus“, und seine Problemstellung hat nach ihnen ihren Schwerpunkt in dem Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, in der Frage, was am Erkennen auf Rechnung des Subjekts, und was auf Rechnung des Objekts zu setzen sei. Sie halten sich an den Satz Lichtenbergs: „Was heißt mit Kantischem Geiste denken? Ich glaube, es heißt, die Verhältnisse unseres Wesens, es sei nun, was es wolle, gegen die Dinge, die wir außer uns nennen, ausfindig machen; d. h. die Verhältnisse des Subjektiven gegen das Objektive bestimmen.“ [2]) Die historische Entwickelung von Descartes zu Kant gibt in ihrer kulturpsychologischen Oberströmung dieser Einstellung auch recht; aber die systematisch orientierte Betrachtung, die nicht nach rückwärts, aus der Vergangenheit heraus, bloß psychologisch verstehen, sondern nach vorwärts wirklich wissenschaftlich begreifen will, hat dafür die Pflicht, auch den problemgeschichtlichen Zusammenhängen, die als Unterströmung wirksam waren, ihre Aufmerksamkeit zu schenken, falls sie in diesen das Zukunftsmoment erblickt. Und unter diesem Gesichtspunkt scheint mir folgendes die sachlich geforderte Problemgruppierung zu sein.

Die richtige Fragestellung Descartes' nach den fundamenta cognitionis hatte im Cartesianismus, der nicht in der Urteilslehre, sondern dem Problem: Leib und Seele, den Schwerpunkt der Philosophie Descartes' sah, auf eine metaphysische Ebene der Problematik geführt, die dann durch Lockes (übrigens durch Galilei und Descartes in schon viel tieferer Bedeutung vorgebildete) Lehre von den primären und sekundären Qualitäten und deren Vollendung im Systeme Berkeleys noch mehr befestigt wurde. Demgemäß galt auch das Zeitinteresse an dem Systeme von Leibniz wesentlich nur seinem Weltanschauungsgegensatz zu Spinoza, wogegen die Bedeutung seiner logischen Grundlegung der Mathematik und das

1) „Aufhebung“ ist immer im Sinne Hegels gemeint: Festhaltung des berechtigten Kerns, unter Ablehnung der unberechtigten Einkleidung, bezw. Verallgemeinerung.

2) Lichtenberg, Ausgewählte Schriften (Reclam), S. 76.

erkenntnistheoretische Problem des Verhältnisses von „vérités éternelles“ und „vérités de faits“ in den Hintergrund trat. Aus dieser Einstellung des Zeitgeistes auf das metaphysische Problem mußte sich Kant erst mühsam herausarbeiten. Daher kam dann noch in seine kritische Problemstellung — diese verunreinigend, sodaß Kant sich noch innerhalb seiner kritischen Periode erst ihre Reinigung erarbeiten muß[1]) — der psychologistische Ansatz hinein und als sein notwendiges Gegenstück (denn jeder Psychologismus involviert eine metaphysische Position) die Lehre vom Ding-an-sich in metaphysisch belasteter Form und Formulierung. So konnte dann als herrschende Kantauffassung die Meinung entstehen, Kant habe den Subjektivismus dadurch überwunden, daß er 1. ihm seine größte Vertiefung gab, indem er die wissenschaftliche „Objektivität“ als blosse „Allgemein-Subjektivität“ statuiert, und so den Prozeß der Subjektivierung der Welt, der für die Neuzeit charakteristisch sei, bis zur letzten Konsequenz geführt habe, und 2. ein „Ding-an-sich“ als Grenze des theoretischen Herrschaftsbereichs des Subjekts statuiert habe, mit der Konsequenz einer ontologischen Zweiweltentheorie, auf deren „Erscheinung“ sich das theoretische Wissen, auf deren Wesenskern sich der praktische Glaube richte.

Wäre das wirklich der Sinn der erkenntnistheoretischen „Lösung“ Kants, — es wäre nichts anderes, als ein Verzicht auf die Lösung; denn die beiden Momente, das subjektiv-ideale und das objektiv-reale, deren gegenseitiges Verhältnis im Erkennen zu begreifen gerade die Aufgabe sein sollte, ständen am Schlusse des Gedankengangs noch genau so unvermittelt nebeneinander, wie am Anfang. Man überwindet vielmehr den Subjektivismus (der als solcher immer Relativismus)[2]) und die Metaphysik eines ontologischen Dinges-an-sich, die als solche immer Dogmatismus ist, nur dadurch, daß man die ganze Problemstellung, als deren Resultat diese Gegenüberstellung herauskommt, als solche überwindet. Und das tut Kant selbst und spricht es in der „Widerlegung des Idealismus“[3]) zur Beseitigung schon zeitgenössischer Mißverständnisse ausdrücklich aus: die Frage nach dem Subjekt der „inneren Erfahrung“ ist erkenntnistheoretisch eine sekundäre, die „innere

1) Vergl. Windelband, „Die Erneuerung des Hegelianismus“, 1910, S. 9.

2) Aller Subjektivismus führt per consequentiam zum Relativismus, aller Relativismus zum Skeptizismus, aller Skeptizismus ist logischer Selbstmord.

3) K. d. r. V. B. S. 274 ff.

Erfahrung" hat erkenntniskritisch vor der „äußeren Erfahrung" nichts voraus.

Dies Problem müssen wir nun des näheren untersuchen, indem wir die beiden Begriffspaare Subjekt-Objekt und Form-Inhalt einer kritischen Erörterung unterziehen, mit der systematischen Absicht, festzustellen, welches die Grundposition einer transzendentalen Erkenntnistheorie zu sein hat.

a) Subjekt und Objekt.

Der „psychologische Idealismus"[1]) kann deshalb nicht der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie sein, weil er ein metaphysisches Vorurteil involviert, infolge dessen man rettungslos, sofern man ein konsequenter Denker ist, dem Solipsismus verfallen ist und dem Problem der „Realität der Außenwelt" hülflos gegenübersteht.

Die Verselbständigung des Seelischen durch das Christentum gegenüber der harmonischen Einheit von Außen- und Innenwelt im Griechentum stieß in der Gedankenwelt Descartes' mit der Verselbständigung der Außenwelt zusammen, die die moderne Naturwissenschaft inauguriert hatte. Von seinem „sum cogitans", bezw. „cogito ergo sum" ab geht „das Problem der Realität der Außenwelt" durch die Geschichte der Philosophie und als seine Kehrseite das Gespenst des Solipsismus.

Aber alle Lösungen dieses Problems, die im Laufe der Geschichte der Philosophie bis zur Gegenwart vom erkenntnistheoretischen Standpunkt des psychologischen Idealismus (Grundsatz: die „innere Erfahrung" hat eine größere Unmittelbarkeit und daher eine „höhere" (!) Realität als die äußere; jene ist von unmittelbarer Selbstgewißheit, diese nur erschlossen) als Ausgangspunkt unternommen sind, sind gescheitert. Man nehme irgend einen der „Beweise" für die Realität der Außenwelt vor (gleichgültig, ob er von Locke oder Maine de Biran, von Hartmann, Dilthey oder Volkelt versucht ist): sie kommen alle nur durch eine quaternio aus dem Umkreis des solus ipse in eine reale, dem „Bewußtsein" unabhängig gegenüberstehende Welt hinaus; nämlich

1) Schopenhauers These „Die Welt ist meine Vorstellung" hat sachlich nichts mit Kant zu tun, sondern ist Berkeley zuzurechnen.

auf Grund von Äquivokationen des Terminus „Bewußtsein“, durch Verwechselung und Vertauschung verschiedener Subjektsbegriffe und der ihnen korrelativen Objektsbegriffe im Fortgange der Gedankenführung. Legt man z. B. die 3 Subjektsbegriffe, die Rickert[1]) unterscheidet, nämlich: 1. das psychophysische Subjekt, 2. das psychologische Subjekt, innerhalb welches nochmals zwischen a) dem theoretischen und b) dem praktischen Verhalten zu unterscheiden ist, 3. das erkenntnistheoretische Subjekt oder „Bewußtsein überhaupt“, einer Prüfung eines dieser Beweise zu Grunde, so zeigt sich, daß entweder aus der Unabhängigkeit von Subjektsbegriff 1 und 2 auf die Unabhängigkeit auch von 3, oder aus der Unabhängigkeit von 1 und 2b auf die Unabhängigkeit von 2a und 3 geschlossen wird.[2])

Dem Standpunkte dieses Psychologismus gegenüber war es eine ganz berechtigte Reaktion, wenn der Positivismus (Avenarius-Mach-Petzoldt) und die Immanenzphilosophie (Schuppe-Rehmke-Michaltschew) — die „Introjektion“ bekämpften. Aber statt in die Charybdis, fällt man hier in die Scylla: Wird dort alles zum Subjekt, so wird hier alles zum Objekt. Für ein Subjekt, das wirklich Subjekt ist, kein bloßes (wenn auch besonders qualifiziertes) Objekt unter Objekten, ist hier konsequenter Weise kein Platz mehr. Es resultiert ein naturalistischer Objektivismus, der theoretisch zum Relativismus, praktisch zum Pragmatismus führt, d. h. logisch wie ethisch sich selbst aufhebt.

Diesem Dilemma gegenüber bleibt nur übrig, die Problemstellung selbst zu revidieren, und für diese eine Position zu suchen, die dem Gegensatz Subjekt-Objekt logisch überlegen ist, und so beiden Gliedern ihr Recht zukommen lassen kann. Und das scheint

1) „Subjekt wird nämlich erstens der beseelte Körper genannt, im Gegensatz zu der ihn räumlich umgebenden Außenwelt. Ferner kann das Wort Subjekt die Seele bezeichnen im Gegensatze zu dem Körper, zu dem sie gehört, und drittens nennt man endlich Subjekt auch das Bewußtsein, wozu dann Objekte, die nicht bewußt sind, in Gegensatz treten müssen“ („Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung,“ S. 159). Vgl. auch „Gegenstand der Erkenntnis“, 2. Aufl., S. 11 ff.

2) Wenn E. Adickes in dem Liebmann-Festheft der Kantstudien (XV. 1.), S. 13 sagt: „In der Erfahrung gegeben ist mir stets nur mein eigenes individuelles Bewußtsein. Insofern ist der theoretische Solipsismus der unvermeidliche erkenntnistheoretische Ausgangspunkt“ — so verweise ich auf die Abhandlungen von Bauch, Falkenheim, Hönigswald in demselben Festheft, wo die ganze Gedankenführung des Kap. 3 des Aufsatzes von Adickes über „Liebmann als Erkenntnistheoretiker“ implicite zurückgewiesen, bezw. widerlegt wird.

mir nun der eigentliche Sinn der kopernikanischen Wendung zu sein: Kant erkannte das Problem als ein falsch gestelltes, und hob es auf ein anderes Problemniveau, nämlich aus der ontologisch-psychologischen Sphäre in die rein logische.

Nun spricht aber doch Kant andauernd von „unseren Erkenntnisvermögen". Wie steht es damit? Was bedeutet dieses „Wir?" In seiner Abhandlung „Schillers transzendentaler Idealismus" (Schiller-Festheft der Kantstudien, X, S. 40) sagt Windelband: „Als das Bewußtsein, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können 3 verschiedene Instanzen betrachtet werden: Das Individuum, die Menschheit, das „Bewußtsein überhaupt". Erst in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit machen sie zusammen das Ganze des kritischen Horizontes aus: Aber dieser erscheint in sehr verschiedener Beleuchtung, wenn er aus dem einen oder dem anderen dieser Gesichtspunkte allein oder auch nur hauptsächlich betrachtet wird."

Daraus ergibt sich, daß in dem Kantischen Gedankengang, wie er historisch vorliegt, eine Problemverschlingung enthalten ist, der gegenüber die systematische Aufgabe darauf gerichtet sein muß, die sich verschlingenden Problemreihen rein herauszuheben, um so ihr Verhältnis zu einander zu durchschauen.

Die Mißverständnisse und Kontroversen knüpfen sich namentlich an den Ausdruck „allgemeingültig", mit dem Kant das Apriorische charakterisiert. An diesen anknüpfend ist, durch Friedr. Alb. Lange inauguriert, neben den oben geschilderten Typus des individual-psychologischen Idealismus ein „anthropologischer Idealismus" getreten, der das Apriorische in der „Organisation der menschlichen Gattungsvernunft" verankert sein lassen will. „Ein klein wenig von diesem den Naturwissenschaftlern noch jetzt sympathischen Anthropologismus aus den Anfängen des neuen Kantianismus findet sich auch noch bei dessen bedeutendstem Vertreter Otto Liebmann",[1]) wenn er als die oberste Spitze der gesamten Transzendentalphilosophie und „Grundbedingung der ganzen empirischen Welt" „das typische Bewußtseinssubjekt der menschlichen Gattungsintelligenz"[2]) bezeichnet. Ein solch anthropo-

1) Windelband in „Große Denker", herg. von v. Aster, Bd. II, S. 369.

2) Liebmann, „Gedanken und Tatsachen", Bd. II, S. 51. Doch ist, um Liebmann volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, zu bemerken, daß er allenthalben über diese bloß anthropologische Auffassung der Vernunftkritik hinausführt und auf die transzendentalphilosophische dringt. Windelband spricht ja auch nur von „Ein klein wenig . . . Anthropologismus" bei Liebmann.

logischer Begriff aber hat in der kritischen Erkenntnistheorie nichts zu suchen, schon aus dem einfachen Grunde, weil er eben als anthropologischer Begriff eine Unmenge ontologischer Voraussetzungen involviert, die in der Grundlegung der Erkenntnistheorie, die als solche so voraussetzungslos zu sein hat, als es sinnvoller Weise möglich ist, keine Stätte hat.

Aber das Moment des „Allgemeingültigen“ ist ja bei Kant auch gar nicht dasjenige, was das Apriorische konstituiert und irgend einen Zusammenhang zu einem apriorischen macht: es ist nur als Kriterium angegeben, an dem man erkennt, daß ein Bewußtseinsinhalt auf Apriorität Anspruch erhebt. Das eigentliche Konstituens des Apriori liegt vielmehr in dem Moment des „Notwendigen“; auf dessen Interpretation kommt also alles an. Davon ist dann die Allgemeingültigkeit nur ein abgeleitetes Merkmal: Das Apriorische ist allgemeingültig, d. h. gültig von allen Objekten und gültig für alle Subjekte, weil es „notwendig“ ist. Dies Problem, der Sinn der „apriorischen Notwendigkeit“, ist das kritische Grundproblem; von ihm wird daher in den Abschnitten: „Form und Inhalt“ und „Erlebniswelt und Geltungssphäre“ genauer zu handeln sein.

Hier in diesem Abschnitt, wo es sich zunächst nur um das Problem der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Begriffspaares „Subjekt-Objekt“ handelt, ist nun noch abschließend zuzusehen, ob diesem Gegensatz überhaupt gar keine Bedeutung für die Erkenntnistheorie zukommt.

In dem bekannten Satze: „Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt“, kommt alles darauf an, daß man die Wechselbegriffe richtig bestimmt und diese Bestimmung dann konsequent festhält, ohne Quaternionen zu begehen.[1]) In seiner erkenntnistheoretisch brauchbaren Bedeutung besagt der Satz nichts anderes, als dies: daß wir in sinnvoller Weise nur von etwas reden können, das wir irgendwie zu fassen vermögen, das irgendwie „erlebbar“ ist, das in irgendeiner Beziehung zu unserem Bewußtsein steht, „möglicher Bewußtseinsinhalt“ ist. Dieser „Satz des Bewußtseins“ formuliert also nichts anderes, als den Standpunkt der Immanenz,

1) Man begegnet gelegentlich sogar einer doppelten quaternio in Interpretation und Schlußfolgerung aus diesem Satze, indem sowohl der Terminus Subjekt, wie der Terminus Objekt im zweiten Satze in anderer Bedeutung genommen wird, als im ersten.

d. h. die Abweisung jeder ontologisch-metaphysischen Einstellung als Grundlage der Erkenntnistheorie.[1])

Dies „Bewußtsein" als Beziehungspunkt aller Weltinhalte, aller möglichen Objekte überhaupt kann weder das individuelle, noch das generelle menschliche Bewußtsein sein, da sie beide ja selbst Weltinhalte sind, sondern — nur noch der Gedanke des Subjekts überhaupt, d. h. ein Bewußtsein, das in der Tat nichts anderes und nicht mehr ist, als eben „überhaupt Bewußtsein", als ganz abstrakter Rahmen für Inhalte überhaupt, seien diese qualitativ wie auch immer beschaffen. Und dabei ist streng festzuhalten, daß dies „Bewußtsein" zu den Inhalten nichts hinzutut, weder ein qualitatives noch ein formales Moment; es sagt von der Welt selbst gar nichts aus, sondern gibt ihr nur einen allgemeinen Index, sofern sie zu einem Subjekt überhaupt in Beziehung gedacht wird. Der Ausdruck ist ein völlig leerer Eigenname, eine Etikette, die allen Inhalten gleicher Massen angeklebt wird, also von keinem einzelnen etwas aussagt, keinerlei sachliche Erkenntnis gibt. Also kann man auch ruhig — auf diesen Ausdruck verzichten; seinen Sinn hat er nur als philosophie*historisch* wertvoller Begriff, weil er hier die Aufgabe erfüllt, alle metaphysisch-ontologischen Fragen, die hinter dem erlebbaren Seienden noch ein höheres Seiendes suchen, abzulehnen und zum Ausdruck zu bringen: jede sinnvolle Aussage bezieht sich auf irgendwie Erlebbares. „Bewußtsein überhaupt" bedeutet also nicht mehr als: Gesamtheit der Weltinhalte, sofern man auf diese Inhalte, zwecks erkenntnistheoretischer Fragestellung, irgend ein erkennendes Subjekt sich beziehen läßt.[2])

In der Hervorhebung und genaueren Ausführung dieses Punktes

---

1) Da der Ausdruck „Satz des Bewußtseins" immer wieder die Gefahr des Psychologismus nahelegt, ist es jedenfalls besser, vom „Satz der Immanenz" zu sprechen, wenn auch Lask („Die Logik der Philosophie", S. 83, Anm.) mit Recht von „den vielen Angelegenheiten" spricht, „die im „Satz der Immanenz" durch einander gemengt werden". Zu vermeiden ist jedenfalls der Ausdruck „Satz der Phänomenalität" wegen der dabei mitschwingenden reservatio metaphysica.

2) Wenn man gelegentlich liest, ein Wegfall des „Bewußtseins überhaupt" würde die gesamten Dinge der uns umgebenden Welt, also z. B. auch Sonne und Mond, zum Verschwinden bringen, muß man sich ja vor den Äquivokationen des Terminus „Bewußtsein" hüten: Richtig verstanden besagt der Satz nur dies: Wenn man die ganze Welt wegdenkt, so denkt man sie eben weg, und natürlich Sonne und Mond mit. Der Terminus „Bewußtsein überhaupt" soll nichts weiter leisten, als den dogmatisch-ontologistischen Ding-an-sich-Gedanken fernhalten.

liegt ein Verdienst des Positivismus (und der Immanenzphilosophie): Es ist seine Bekämpfung der „Introjektion“. Die sogenannte „Außenwelt“ ist uns genau so unmittelbar in der Erfahrung gegeben, als die sogenannte „Innenwelt“, ja eher ist jene es, die uns unmittelbarer präsent ist, als die letztere. Ich „habe“ den Baum vor mir genau so unmittelbar, wie irgend eine Erinnerung, ja mit viel größerer Klarheit und Präzision, und ohne daß die unmittelbare, unvoreingenommene Erfahrung auch nur das geringste von einer „Projektion“ an sich hätte. Ich „habe“ den Baum unmittelbar da, wo er ist, und ebenso unmittelbar sind uns unsere Mitmenschen gegeben. Wie diese mir unmittelbar gegebenen, vorgefundenen, mir gegenüberstehenden Inhaltskomplexe sich im einzelnen bestimmen, welche Eigenschaften und Merkmale sie haben, ist Sache der sachlich untersuchenden Einzelwissenschaft, die mich eben die und die Erfahrungsinhalte als Pflanze, jene als Tiere, diese wieder als Menschen deuten lehrt.[1])

„Das Problem der Realität der Außenwelt“ ist sonach ein Problem erst, wenn man auf Grund sehr verwickelter begrifflicher Operationen die Gesamtheit des Erlebbaren in eine „Welt des Physischen“ und eine „Welt des Psychischen“ zerlegt hat, diese Resultate einer einzelwissenschaftlichen „Begriffsbildung“ zu an sich seienden Wesenheiten hypostasiert und nun vergeblich sich abmüht, sie wieder wissenschaftlich zusammenzubringen, wo man doch gerade nur durch ihre isolierende Herauslösung aus einer diese Unterscheidung noch nicht kennenden einheitlich-propsychophysischen, vorwissenschaftlichen, unmittelbar vorgefundenen Erfahrungswelt erst eine Naturwissenschaft der quantitativen Beziehungen von Inhalten zu Stande gebracht hat (Wissenschaft vom Physischen), die dann zu ihrer Ergänzung eine analog struierte Wissenschaft vom Psychischen[2]) erfordert, soll das Ganze des Erfahrbaren unter dem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt begriffen werden. Es ist ein Unsinn, „hinter“ dieser begrifflichen Trennung eine analog struierte be-

---

1) Daß die (*seinswissenschaftlichen!*) Methoden, mit denen man diesen „Wirklichkeitsstücken“ erkennend beizukommen sucht, spezifisch verschieden sind, weil sie sich der Eigenart des jeweiligen Untersuchungsobjektes anpassen müssen — anders verfährt das Erkennen der Planetenbahnen, anders das Erfassen des Innenlebens eines Mitmenschen —, besagt nichts gegen die prinzipielle *erkenntnistheoretische* Gleichheit dieser Inhaltskomplexe als Erkenntnisobjekte.

2) Über die Psychologie als Naturwissenschaft später.

griffliche Einheit beider Begriffswelten zu suchen, wo sie — erlebnismäßig wie logisch — „vor“ ihr liegt.[1])

Dies Moment ist also für die Transzendentalphilosophie festzuhalten: Alle Weltinhalte, auf die sich ein sinnvolles Verhalten des Subjekts soll beziehen können, müssen irgendwie erlebbar sein. Nennt man dieses erkenntnistheoretische Allgemeinerfordernis „Bewußtsein“, so muß man sich bewußt halten, daß damit keinerlei Psychifizierung der Welt gemeint sein kann, sondern daß Bewußtsein in diesem Sinne „ein rein erkenntnistheoretischer Begriff ist, für den wir besser immanentes, unmittelbares Sein setzen.“[2])

Ganz streng fernzuhalten von diesem „Begriff“ (wenn man ihn so nennen will) sind also folgende 2 Auffassungen: 1. Daß dabei an irgend eine metaphysische Potenz gedacht wird, die das Ganze der Welt umschließt und zusammenhält (Bergmann, Lipps), und 2. Daß dabei an irgend eine Analogie mit der personalen Einheit gedacht wird, wie wir sie in unserem individuellen Bewußtsein erleben. Es ist ein rein erkenntnistheoretischer Begriff zum Zwecke der Erkenntnistheorie, der eben sich erschöpft in dem, was er für die erkenntnistheoretische Problemstellung leistet, und gerade als erkenntniskritischer Begriff nur die Aufgabe hat, jede metaphysische Ausdeutung von sich und den Inhalten fern zu halten.

Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen: es ist gar kein erkenntnistheoretischer Begriff,[3]) sondern eine „bloße“ Abstraktion, das Grenzgebilde eines Abstraktionsverfahrens.[4]) Als solches ist er wohl geeignet, falsche Auffassungen fernzuhalten, hat aber keine eigene positive Entfaltung innerhalb der Erkenntnistheorie. Schon an der Spitze der Erkenntnistheorie aber, sofern diese eine Theorie des Erkennens sein will — und vom Standpunkt einer Lehre des Erkennens ist ja der Terminus geprägt —, muß ein inhaltsvoller Satz stehen, weil (wie die folgenden Abschnitte zeigen werden) alles Erkennen seinen Sinn entnimmt aus dem „Gegenstand“, auf den es sich bezieht. Hier kann man

---

1) Vergl. dazu H. Rickert, „Psychophysische Kausalität und psychophysische Wechselwirkung“ (Sigwart-Festschrift, Tübingen 1900, S. 61 ff., namentlich Abschn. III).

2) Rickert, loc. cit. S. 78.

3) Über das Wesen des Begriffs wird weiter unten zu handeln sein.

4) Vergl. Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis,“ 2. Aufl., S. 23 ff.

nun m. E. auf Grund der „Logischen Untersuchungen" Husserls[1]) den Standpunkt der Immanenz vertiefen, indem diese schon für die rein phänomenologische Analyse die Notwendigkeit der Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand herausstellen. An Stelle des Satzes der Immanenz setze ich daher den Satz der Intentionalität als den vorkritischen Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Problemstellung, sofern man diese vom Standpunkt des erkennenden Subjekts formuliert. Haben wir zuerst den Ausdruck „Satz des Bewußtseins" beanstandet, als psychologismusverdächtig, so lehnen wir nunmehr auch den „Satz der Immanenz" ab, als positivismus-verdächtig. Der Satz der Intentionalität besagt, so wie wir ihn fassen, dies: die Form der Gegebenheit irgend welcher Inhalte für irgend ein theoretisches Bewußtsein ist ihr intentionaler Charakter; d. h. wo auch immer ein theoretisches Bewußtsein vorhanden ist, da hat es seine Inhalte in der Form, daß es mit ihnen, in ihnen, durch sie etwas „meint", „intendiert", daß sie ihm etwas „bedeuten". Von einem Innewohnen (Immanere) dieser „Bedeutungen" im Bewußtsein des erkennenden Subjekts ist keine Rede; sie „stehen" gerade den auf sie sich richtenden Subjekten als etwas in sich Identisches „gegenüber" („Gegenstand"): Die „immanenten Inhalte" beziehen sich auf „intentionale Gegenstände" schon in der phänomenologischen Analyse.[2])

Es bleibt also von dem Begriffspaar „Subjekt-Objekt" für die erkenntnistheoretische Grundlegung nur so viel übrig, daß ganz in abstracto an einer Beziehung der Objekte überhaupt auf ein theoretisches Subjekt überhaupt festgehalten wird, an dem „erkenntnistheoretischen Subjekt" als dem allgemeinsten, inhaltlich völlig leeren Beziehungspunkt[3]) für alle Objekte, auf die sich ein

---

1) Halle 1900/01, vergl. bes. Bd. II, Abschn. V. Auf Sinn und Wert der Phänomenologie im Ganzen der Philosophie wird an verschiedenen Stellen zurückzukommen sein.

2) Durch diese Einsicht bildet die Phänomenologie die Vertiefung des Positivismus, die Brücke, die aus der positivistisch-immanenten Sphäre durch die phänomenologisch-intentionale Sphäre hinauf zur Transzendentalphilosophie und transzendental-begrifflichen Sphäre führt (wenn auch vielen Phänomenologen dieser innere Problemzusammenhang nicht bewußt ist, sondern sie geneigt sind, ihren „Standpunkt" genau so zu verabsolutieren, wie dies der Positivismus mit dem seinen tut).

3) Rickert, „Gegenstand", S. 25: „Jede besondere Bestimmung muß von dem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts ferngehalten werden," es ist „nichts anderes, als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewußtsein."

Erkennen erstrecken kann. Welches der Charakter der „Gegenständlichkeit“ der Objekte, der Sinn des „Gegenstandes der Erkenntnis“ sei, und welches der Charakter des Aktes des „Sich-Beziehens“ der „Erkenntnis des Gegenstandes“ auf den „Gegenstand der Erkenntnis“, ist aus ihm in keinerlei Weise zu entnehmen; diesem Problem muß also auf andere Weise beizukommen gesucht werden.

Wie steht es aber nun mit Windelbands Behauptung,[1]) daß alle 3 Momente „das Ganze des kritischen Horizontes“ ausmachen? Sie bleibt in vollem Umfange zu Recht bestehen, nicht nur in Bezug auf den historischen Kant, sondern auch in Bezug auf das System der Philosophie, indem darin die 3 Grundpfeiler aller kritischen Transzendentalphilosophie ausgesprochen sind, nämlich (mit etwas anderer Bezeichnung): persönliches Subjekt, Geschichte, Vernunft. Der transzendentale Sinn jedes dieser 3 Momente und ihr Verhältnis zu einander ist Untersuchungsgegenstand der gesamten folgenden Ausführungen. Vom ersten wird in den Abschnitten „Das aktuelle Subjekt“ und „Zur transzendentalen Ethik“ zu handeln sein, von der Geschichte in dem Abschnitt „Transzendentale Geschichtsphilosophie“, von der Vernunft in dem Abschnitt „Bewußtsein überhaupt und Vernunft“. Dort wird zu zeigen sein, daß der für die Erkenntnistheorie (als einer Theorie der Erkenntnis) fruchtbare Begriff „Bewußtsein überhaupt“ von dem, was wir soeben über das „Überhaupt des Bewußtseins“ ausgeführt haben, toto coelo verschieden ist.[2]) Von diesem Begriff aus ist dann auch allein dem Moment, das bei Kant in dem Begriff der „Spontaneität“ zum Ausdruck kommt, gerecht zu werden. In der rein logischen Grundlegung der Erkenntnistheorie aber hat dieser Begriff der Aktivität des Subjekts nichts zu suchen, da er transzendentalpsychologischer Natur ist; das aber heißt nichts anderes, als: Es ist eine Konstruktion in das Subjekt hinein, um aus „Vermögen“ desselben seine Beziehung zu den logischen Gebilden begreiflich zu machen.[3]) Diese sind dabei immer schon als logisches

---

1) Siehe oben S. 11.

2) Auch der Terminus „erkenntnistheoretisches Subjekt“ bekommt dann eine ganz andere Bedeutung, als auf der vorigen Seite ausgeführt.

3) „Erkennen“ nennt man die gesamte Subjektivität in ihrem Hingegebensein an den theoretischen Sinn, Erkenntnisvermögen „ist ein Konstruktionsgebilde, das seine spezifische Färbung vom theoretischen Geltungsgehalt empfängt“ (Lask, loc. cit. S. 80).

Prius vorausgesetzt. Ihre logische Struktur ist also vorher zu erörtern, will man keinen „Zirkel“ begehen.[1]) Diesem Problem ist der nächste und übernächste Abschnitt gewidmet.

b) Form und Inhalt.

Der für die kritische Erkenntnistheorie grundlegende Gegensatz ist nicht derjenige von „Subjekt und Objekt“, sondern derjenige von „Form und Inhalt“. Der Sinn der kopernikanischen Wendung ist nicht der, daß versucht werden soll, vom Subjekt aus alle Probleme zu lösen, sondern die Einsicht, daß jede sinnvolle Fragestellung schon den Sinn überhaupt voraussetzt, die denkbar voraussetzungsloseste Untersuchung also nur die sein kann, die sich auf den Sinn dieser Sinnvoraussetzung „besinnt“, sich die darin liegenden notwendigen Voraussetzungen ausdrücklich und systematisch zum Bewußtsein bringt. Es ist durchaus nicht so, wie Hegel Kant vorwarf, daß das Unternehmen der Erkenntnistheorie dem „weisen Vorsatz jenes Scholastikus“ gleiche, „schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage“,[2]) sondern es ist an dem, daß wir im Wasser schwimmen, dabei aber uns, was wir dabei tun, zum Bewußtsein bringen.

Die ganze Polemik beruht auf einer Verkennung der logischen Sachlage in der transzendentalen Problemstellung. Diese geht nämlich, richtig verstanden, gar nicht vom Erkennen als einem Tun des Subjekts aus, sondern von der Erkenntnis als Sinngefüge,[3]) und nimmt an diesem eine kritische Analyse vor. Entsprechend ist auch das kritische Problem der Erfahrung nicht eine Theorie des Erfahrens, sondern des Erfahrbaren in seinem Sinnzusammenhang von Bedeutungen. Das ist der Sinn dessen, daß Kant sein „ganzes Geschäft“ von vornherein auf eine Theorie der vorliegenden

---

1) Vergl. Rickert, „Zwei Wege der Erkenntnistheorie. (Kantstudien XIV, S. 120; dazu daselbst den ganzen Abschnitt VI).

2) Hegel, Enzyklopädie, § 10.

3) Darum ist es ein zweifelloses Verdienst der Marburger Kantschule, also besonders Cohens, daß sie in ihrer Kantinterpretation auf dies Moment den Nachdruck gelegt, und damit allem Psychologismus in der Nachfolge Kants entgegen zu treten sich bemüht hat. Vergl. außer den Werken Cohens neuerdings diejenigen Cassirers: „Das Erkenntnisproblem in d. Phil. u. Wiss. d. neueren Zeit“ und „Substanzbegriff und Funktionsbegriff.“

exakten Naturwissenschaft einstellt, auf eine Theorie, die Sinn und Geltung dieser Wissenschaft, ihren Charakter als Wissenschaft zu begründen sich vornimmt.

Geht man aber davon aus, so ist von einem Subjekt, das erkennt, und den „Seelen-Funktionen", die es dabei ausübt, zunächst gar keine Rede, sondern die Analyse findet nichts anderes vor, als Inhalte in Zusammenhangsformen. Da aber in den Inhalten nicht das Moment liegt, das die wissenschaftliche Erkenntnis (in Urteil und Begriff) von den vorwissenschaftlichen Erkenntnisgebilden des alltäglichen Lebens mit seinen Allgemeinvorstellungen unterscheidet, so kann ein Unternehmen, welches das Wesentliche der Erkenntnis zu fassen sich zur Aufgabe setzt, sich nur an die Formen halten, in denen in der Wissenschaft die Inhalte auftreten. Nur in diesen Formen kann die Antwort auf die quaestio juris nach der Geltung der Erkenntnis liegen, da das bloß Faktische an dem Inhalt sich in seinem einfachen Dasein und Sosein, diesseits von wahr und falsch, erschöpft.[1]) Das kritische Geschäft kann gemäß dieser Grundeinsicht nur darin bestehen, die Zusammenhangsformen, in denen sich wissenschaftliche Erkenntnis niederlegt, und deren Einheit untereinander herauszustellen. Nichts anderes tut, rein logisch interpretiert, die K. d. r. V.: von den „Anschauungsformen" angefangen über die „Kategorien" und „Grundsätze" bis hinauf zur „synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption".

Hier meldet sich nun ein oft erhobener Einwand: Kein Inhalt ohne Form, keine Form ohne Inhalt; also ist die Auseinanderreißung dieser beiden Momente falsch. Was ist davon zu halten? Antwort: Die erste Behauptung ist richtig, und zwar eine uralte Einsicht, nämlich schon des Aristoteles. Die daran geknüpfte Folgerung aber ist falsch, was ebenfalls Aristoteles schon wußte. Und dieselbe Doppeleinsicht hatte Kant auch; sie äußert sich bei ihm in dem bekannten Satze: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauung leer.[2])

Was soll also der Einwand? Der berechtigte Kern desselben ist dies, daß man die Art, wie Kant die beiden Momente trennt beanstanden kann. Nicht daß er von dieser Unterscheidung in seiner ganzen Erkenntnistheorie, ja Philosophie überhaupt, ausging,,

1) Auf das transzendentale Problem, das auch schon im Faktischen steckt, ist später zurückzukommen: Beim „Ding-an-sich-Problem".

2) Vergl. K. d. r V. B., S. 75.

ist der Fehler. Im Gegenteil: das ist eine Notwendigkeit für jede Philosophie, die Wissenschaft sein will, da von dieser Unterscheidung alle Wissenschaft lebt. Alle Wissenschaft will Zusammenhänge erkennen, muß also die Zusammenhangsformen von dem Inhaltlichen, das in ihnen steht, unterscheiden.[1]) Aber das Wie der Ausführung dieser Scheidung bei Kant kann man beanstanden; und auch hier ist es doch eigentlich nur die Art der Darlegung seiner Gedanken, die dem Vorwurf einen Schein von Berechtigung gibt, die Sache selbst wohl kaum. Denn wer die Funktion des Schematismus im Ganzen der Vernunftkritik[2]) begriffen hat, die darin besteht, die zunächst rein in abstracto isolierten Momente des „reinen Inhalts" und der „reinen Formen" in ihrem in der Zeit stehenden und so erlebbaren Zusammen aufzuzeigen, damit an diesem Ansatz die reinen Kategorien sich zu für die wirkliche Erfahrung geltenden Grundsätzen determinieren können, der sieht ein, daß die Auseinanderreißung nur eine solche zum Zwecke der Theorie war, die eben in der Ermöglichung dieser sich legitimiert.[3]) Es fällt also der Transzendentalphilosophie gar nicht ein, Form und Inhalt als zwei reale Potenzen, jede für sich hypostasiert, einander gegenüber zu stellen, sondern ihre Grundeinsicht ist gerade die, daß die beiden Momente in allen „Wirklichkeiten" immer bei- und ineinander sind, und daß nur die kritische Analyse und Reflexion sie als begrifflich zu scheidende Momente heraushebt. Das allerdings behauptet sie weiter, daß in dieser Korrelation die Formen die konstanten, die Inhalte die variablen Momente sind, daß alles Erkennen, ja alles sinnvolle Verhalten, an den Formen ansetze und notwendig da ansetzen müsse.

---

1) Vom Standpunkte einer Theorie des Erkennens kommt als 2. Moment hinzu, daß für ein diskursiv denkendes, sinnlich-intellektuelles Wesen alles Erkennen notwendig als „beziehendes" Denken verläuft, d. h. als ein solches, das zwischen dem Allgemeinen (als Axiom) und dem Besonderen (als Datum), damit eben zwischen Form und Inhalt, sich „hin und her bewegt", das eine nur im und durch das andere in seinem korrelativen Sinne zu begreifen vermag.

2) Vergl. im allgemeinen Zschocke, Über Kants Lehre vom Schematismus" (Kantstudien XII, S. 157 ff.). Ferner H. Levy, „Kants Lehre vom Schematismus", Halle 1907; Oscar Ewald, „Kants kritischer Idealismus", 1908, S. 28. Siehe bei Kant namentl. K. d. r. V. B. 185.

3) Wenn wir von der Vertiefung der Erkenntnistheorie der K. d. r. V. in der K. d. U. sprechen werden (beim „Ding-an-sich-Problem"), wird darauf zurückzukommen sein. Es versteht niemand den Sinn der Erkenntnistheorie Kants, der ihren Schlußstein in der K. d. U. nicht begriffen hat.

Aber das Grundmotiv des Einwandes liegt tiefer: er will sich letzten Endes gerade gegen das Recht dieser begrifflichen Analyse wenden. Er bildet sich unendlich viel darauf ein, durch diesen Protest gegen den „öden Formelkram“ des Intellektualismus und dessen Vergewaltigung des Lebens Front zu machen. Man kennt Paris besser, wenn man auch nur ein paar Tage dort gelebt hat, als wenn man 100 dicke Bücher darüber gelesen (noch so viele Skizzen davon angesehen) hat.[1]) Was ist hierzu zu sagen?

Der Kampf gegen den Intellektualismus (als ausschließliche Lebensanschauung) ist etwas sehr Gutes und Berechtigtes, der Kampf gegen den Intellekt und die Wissenschaft das Dümmste, was es gibt. Wer vergewaltigt das Leben mehr, derjenige, der Erkenntnis um der Erkenntnis willen treibt, und damit das Leben in keiner Weise beeinträchtigen, sondern vielmehr ihm dienen will, oder derjenige, der gegen die wissenschaftliche Erkenntnis sich wendet, eine andersartige Erfassung der Welt sucht, diese dann aber auch wieder als in irgend einer Art allgemeingültige auszugeben sich genötigt sieht, darin jedoch das Leben selbst in all seiner Unmittelbarkeit ergriffen zu haben vermeint? Das Leben in seinem unendlichen Reichtum an Inhalten und Vielgestaltigkeit der Formen lacht über Bilder wie Pathos, wenn hinter ihnen eine Begriffslücke gähnt, lacht über eine Philosophie, die nicht sieht, daß gerade in dieser Idee der Adäquation der intuitiven Erkenntnis an das wirkliche Leben die Vergewaltigung des letzteren läge — das Leben in der Fülle seiner konkreten Inhalte läßt sich eben nur: leben! —, während es denjenigen, der nur in ihm und aus ihm den Wert „Erkenntnis“ realisieren will, ohne damit anderen Werten irgendwie ihr Recht bestreiten zu wollen, mit der Erfassung von theoretischen Giltigkeiten lohnt. Gerade die kritische Erkenntnistheorie ist es, die der Grenze zwischen Erkennen und Leben sich bewußt bleibt, jede Grenzverwischung vermeidet, weder das Leben durch das Erkennen, noch aber auch das Erkennen durch das Leben vergewaltigen läßt. Umgekehrt sind es gerade die sogenannten „Erlebnisphilosophen“, die trotz Bilder und Pathos ein ganz dürftiges, blutarmes Surrogat an Stelle des wirklichen Lebens setzen, das Leben mit ihrem sogenannten Erkennen, das Erkennen mit dem

---

1) Vergl. Henri Bergson, „Einführung in die Metaphysik“ (Diederichs), S. 16 ff. Wir werden auf Bergson selbst, dessen obiges Bild hier nur als Repräsentant einer allgemeinen Zeitströmung gemeint ist, an verschiedenen Stellen unseres Gedankenganges zurückkommen.

Leben totschlagen. Der Transzendentalphilosoph, wenn er wirklich ein Philosoph ist, lebt und erkennt, der Erlebnisphilosoph lebt weder, noch erkennt er.[1]) Das Buch über Paris beruht auf einem Leben in Paris, wenn es wirkliche Erkenntnis enthält; aber es fällt ihm nicht ein, nun selbst das Leben in Paris sein zu wollen, sondern es will nichts anderes sein, als ein Buch „über“ Paris. Und diese Erkenntnis über Paris hat den großen Wert, daß derjenige, der mit dieser Erkenntnis nun in Paris lebt, mehr erlebt an Inhalten und Zusammenhängen, als derjenige, der sich bloß dem Strom der konkreten (temps-) „durée“ auf irgend einem Boulevard hingibt.

Damit hat uns das Problem „Inhalt und Form“ auf ein weiteres Problem geführt, in dem es erst seine abschließende Behandlung, und darin der Begriff der Form seine begriffliche Fixierung, finden kann: Erlebnis und Geltung.

c) Erlebniswelt und Geltungssphäre.

I.

Es ist eine sehr weit verzweigte, aus den verschiedensten Quellen gespeiste, philosophische Modeströmung der Gegenwart, alles auf die sogenannte „Erlebniswirklichkeit“ zurückführen zu wollen, als dem unendlichen Mutterboden, in dem alles „west“ und gründet. Es wird dabei nicht an das subjektive Erlebnis als ein individuelles gedacht, sondern an den „Urgrund“, aus dem alles hervorkommt, durch Versenkung in welchen man also die letzten „Tiefen der Welt“ erfassen, „neue Welten“ hervorholen, „das Wesen der Welt“ müsse enthüllen können. Man meint also, damit gerade das Allerobjektivste, das letzte Fundament aller Objektivität, zu fassen. Jede bewußte Auswahl und Formung der Erlebnisse soll wegbleiben: das letzte Wesen soll sich unmittelbar selbst in all seiner unendlichen Fülle in der Intuition adaequat aussprechen.

Das klingt vielversprechend und wirkt darum berauschend. Der Rausch und die Begeisterung haben aber in der Philosophie,

---

1) Daß und wie beide, Erkennen und Leben, in specie philosophisches Erkennen und Leben, in wechselseitigem Verhältnis stehen, welches dieses Verhältnis sei, und wie die Glieder desselben begrifflich genauer zu bestimmen seien, das gerade ist der Gegenstand aller folgenden Untersuchungen.

die Wissenschaft sein will, ebensowenig eine Stelle, wie in der Mathematik.[1]) Wir wollen zusehen, was an diesem philosophischen Evangelium berechtigt ist, was nicht.

Ich will gleich die Hauptsache betonen: die sogenannte „Erlebniswirklichkeit“, von der hier die Rede ist, wird im wirklichen Leben gar nicht erlebt, sondern ist ein Konstruktionsgebilde des philosophischen Denkens. Daß sie jenes nicht ist, weder erlebt, noch gelebt wird, macht sie, gerade vom Standpunkte der Erlebnisphilosophie, zur Grundlage der Philosophie ungeeignet; daß sie dieses ist, darin liegt ein erkenntnistheoretisch wertvolles Moment. Beides wollen wir etwas näher betrachten.

Die „Erlebniswelt“ wird gedacht als ein unendlich mannigfaltiger „Fluß“ unendlich mannigfaltiger Qualitäten, ein kontinuierlich-konkreter Qualitätenzusammenhang, in dem alles ineinander übergeht, ohne Grenzen und feste Konturen. Kann man sich eine solche Welt denken? Auf sie hin intendieren? Ja, aber nicht sie erleben. Man kann sie nur so denken, daß man gedanklich auf ein solches Substrat aller Erscheinungen hinzielt, in dem Sinne, daß dasselbe zu einem Grenzgebilde wird, das wir uns begreiflich machen, nahe bringen können „aus dem Wege heraus, der zu ihm hinführt“.[2])

Wie erleben wir denn das Wirkliche, wenn wir ohne philosophische Voreingenommenheit an dasselbe herantreten? Wir nehmen unmittelbar einzelne Gegenstände wahr, wie z. B. die Lampe und die Bücher auf meinem Schreibtisch, oder die Bäume und das Haus mir vis-à-vis. D. h.: wir erleben die Weltinhalte in bestimmten Zusammenhangsformen, und dies als etwas ganz unmittelbar Gegebenes. Erst wenn ich nun erkenntnistheoretisch zu philosophieren beginne, und dabei die inhaltlichen Momente und die Form ihres Zusammenhangs begrifflich trenne, erst dann kann ich auf den Gedanken kommen, zu fragen, wie denn das Inhaltliche der Welt beschaffen sei, wenn ich von aller Form absehe. Die Erlebniswelt als die Idee des bloß Inhaltlichen ist also Funktion einer erkenntnistheoretischen Einstellung.

Schon das scheint mir kein unwichtiges Ergebnis; denn die Erlebnisphilosophen wenden sich doch meist gerade gegen die von Kant uns vererbte „Krankheit“ der erkenntnistheoretischen Einstellung als philosophischer Grundposition. Wenn aber auch die „Er-

1) Begeisterung für die Philosophie als Wissenschaft und philosophische Predigerbegeisterung ist auseinander zu halten!

2) Lask, loc. cit. S. 49.

lebniswelt“ Produkt einer erkenntnistheoretischen „Begriffsbildung“ ist, dann dürfte es sich doch wohl auch für die Erlebnisphilosophie empfehlen, sich den Sinn der erkenntnistheoretischen Problemstellung zum Bewußtsein zu bringen, statt ohne diese „die Sache selbst“ unmittelbar ergreifen zu wollen.

Natürlich wird das kein Erlebnisphilosoph zugeben, sondern erklären, diese Kritik treffe nicht, weil sie ja gerade aus der erkenntnistheoretischen Einstellung heraus argumentiere; das sei ja eben der Fehler: man solle nicht mit der Reflexion beginnen, sondern sich ganz unvoreingenommen und ohne alle bestimmten Einstellungen dem Erleben einfach hingeben. Gut! Tun wir das! (d. h. eigentlich „tun“ dürfen wir dabei nichts; sagen wir also lieber: Gut! Geschieht hiermit!) Zwingen wir uns zu rein passiv schauender Hingabe an die Welt. Hier scheint nun „in der Tat“ [1]) die Wirklichkeit ein solcher bloßer Fluß von Inhalten zu sein. Man stelle sich mittags 12 Uhr an die Ecke „Linden-Friedrichstraße“ in Berlin und lasse bloß die Eindrücke an sich vorüberziehen ohne alle Reflexion, ohne gedankliche Beziehungen hineinzulegen: Da folgt sich in der Tat in kontinuierlichem Flusse Eindruck auf Eindruck; es kommt ewig Neues hervor und verschwindet wieder; von einem Zusammenhang des Erlebten untereinander ist in dem unmittelbaren, bloß hingebenden Erleben nichts zu finden. Denn daß mit dem blauen Gesichtseindruck ein Schutzmann gemeint ist, der Gehörseindruck von einem Automobil stammt, daß der Geruch, den ich eben empfinde, ein Karbolgeruch ist und einem Mensurstudenten zugehört, daß der Gesamteindruck eines bestimmt qualifizierten Wohlgefallens von einer jungen Dame ausgeht, und daß endlich das andere Gefühl, das ihm folgt, und das ich dahin lokalisiere (bezw. das sich als da vorhanden präsentiert), wo die gedankliche Bearbeitung des Wirklichen, die Anatomie und Physiologie vornimmt, von einem Magen spricht, ein Hungergefühl ist: das sind ja alles Beziehungen, die „das Denken“ hineinlegt, und von denen der unmittelbare Eindruck als „bloßes“ Erlebnis mir nichts sagt.

Aber daß ich das alles mitdenke, ist doch wohl ein Anzeichen davon, daß ich mich noch nicht voll und restlos hingebe. Der gewählte Platz scheint nicht geeignet, die günstigsten Vorbedingungen für die philosophische Intuition zu setzen. Um den absoluten

---

1) Man sehe hier von dem Transzendentalphilosophieren der Sprache ab!

Fluß der Erlebnisse zu haben, muß man sich etwa in die Situation versetzen, die Friedr. Theod. Vischer in seinem Roman „Auch Einer", S. 204 (mit Bezug auf das Herumstehen der Bauernburschen in der Dorfgasse am Sonntag Nachmittag) beschreibt — nur daß man von der metaphysischen Formulierung und Orientierung zunächst absehen muß: „Es war reiner Genuß des Seins ohne jeglichen Zusatz, vollendete Poesie der Langeweile, gründliches Erschöpfen alles göttlich Schönen, das in reinem Blödsinn liegt. Da jedes Bestimmte endlicher Art ist, jedes Interesse den Geist ins Bedingte führt, so ergab sich hier dem regungslos brütenden Gemüte ein reines Weben und Wiegen im Unendlichen und Unbedingten." Immerhin ist auch hier die Lebenseinstellung noch nicht völlig beseitigt. „Wir müssen uns auf einen solchen Standpunkt stellen, wo das Ichbewußtsein völlig ausgeschaltet wird."[1]) Man denke sich an einem schönen warmen Sommernachmittage am Waldrande liegend und zwischen halbgeschlossenen Lidern in den blauen Himmel schauend, „sein selbst und der Welt vergessen": da hat man nun wirklich den kontinuierlichen Fluß der Qualitäten, wo alles ohne Konturen konkret in einander überfließt — um so mehr, je näher man am Einschlafen ist.[2])

Hat man nun darin wirklich das letzte Wesen der Welt, wie es vor jeder Reflexion ist? Ich meine, es ist hier Pflicht, das Kind beim rechten Namen zu nennen: es ist eine durch nichts begründete metaphysische Hypostasierung, das so Erlebte für eine intuitive Adäquation an das letzte Wesen der Welt zu halten; denn so sieht die Welt nur aus als Funktion des Seelenzustandes, den man „dösen" nennt, es ist „die Welt als (sit venia verbo) Dösnis". Oder aber als Funktion des diametral entgegengesetzten Zustandes („les extrêmes se touchent"): der Ekstase, wo wiederum alle Grenzen zwischen Ich und Welt (Nicht-Ich) und innerhalb dieser verschwinden: die Welt der Upanishad's und die Welt der Mystik, d. h. die Welt, die keine Zweiheit kennt, in der man nichts tut, sondern in mystischer Schau des ursprünglich-ungeschiedenen Ureinen die Erlösung zu haben meint.[3]) Es ist das Medium, von

---

1) Jakowenko, „Was ist die transzendentale Methode?" („Bericht über den 3. intern. Kongreß für Philosophie", S. 795).

2) Es kracht plötzlich ein Schuß dicht an meinem Ohre: da hat sofort die ganze Umgebung die schärfsten Konturen. Davon weiter unten: beim „aktuellen Subjekt".

3) Natürlich werden die modernen Erlebnisphilosophen energisch bestreiten, daß die Erlebniswirklichkeit, die sie meinen, so sei, wie ich es schildere, und

dem man sagen kann: „in ihm leben, weben und sind wir". Aber wenn wir in diesem Gewebtwerden aufgingen, wüßten wir nichts von uns und diesem Gewebe; es ist das absolut „Unbewußte", das aber eben durch diese Benennung schon bekundet, daß es nur von dem Bewußtsein aus begriffen werden kann. Also bedarf es eines Überbaues, der von den Prinzipien der Synthesen des Bewußtseins, deren Sinn, Grund und Geltung handelt.

Die eben geschilderte Welt ist nicht die Wirklichkeit, in der wir leben und unsere Pflicht zu tun haben. Diese Welt ist darum auch nie und nimmer das Fundament der „Weltanschauung", die immer die Aufgabe gehabt hat und haben wird, eine Lehre von der Welt zu geben, aus der sich auch das Handeln der Menschen in seinem Sinn begreift. Und doch habe ich oben erklärt, daß darin ein berechtigtes Moment auch unter erkenntnistheoretischem Aspekt steckt: Dies wollen wir nun ins Auge fassen.

Man hat gegen alle formalistische Philosophie den Vorwurf erhoben, daß sie dem inhaltlichen Faktor nicht gerecht werde, daß sie die Mutter, aus der alle konkrete Einsicht stammt, ewig anonym lasse. Darin liegt ein berechtigter Kern. Zwar bin ich der Ansicht, daß nur ein Formproblem der mögliche und notwendige Ansatzpunkt, wie für alle Wissenschaft, so auch für alle Philosophie ist — und werde davon gleich (unter II) zu handeln haben. Aber es ist ein berechtigtes Verlangen, daß deshalb nicht das inhaltliche Moment = 0 gesetzt werde. Es muß in der Tat für alle Formen und Zusammenhänge ein Inhaltliches mit gesetzt werden, dessen Zusammenhänge eben diese Formen sind. Jede sinnvolle Aussage, wie Handlung, muß sich auf etwas irgendwie („in irgend einem Sinne") Erlebbares beziehen. Eben darum aber muß jedes inhaltliche Moment, das in irgend einen sinnvollen Satz (Wissenschaft), eine sinnvolle Handlung (Moral), ein sinnvolles Werk (Kunst), überhaupt in irgend ein Sinngefüge, eingeht, „in der Welt" sein und

---

behaupten, daß darin Zusammenhänge sind. Aber gerade eben darauf will ich hinaus, darzulegen, daß damit das Erlebnis als bloßes Erlebnis verlassen ist, daß diese Behauptung eine transzendentalphilosophische ist und nur transzendental begründet werden kann — nur daß der Erlebnisphilosoph sich dessen nicht bewußt ist. Wendet man gar das Wort „Erlebnis" in pathetischem Sinne an, so meint man damit erst recht nicht das „bloße" Erlebnis, sondern das bedeutungsvolle, d. h. sinnbezogen — werterfüllte („Er-eignis"); aber an diesem ist eben deshalb nicht die allgemeine Form der Erlebtheit, sondern sein Gehalt die Hauptsache und das Wesentliche —: das Untersuchungsobjekt der Transzendentalphilosophie.

deshalb als inhaltlicher Bestandteil des „ursprünglich Wirklichen" gedacht werden.[1]) Will man das Erkennen als eine „Begriffsbildung" erkennen, muß man von der Grenzidee einer begrifflich noch ungeformten Wirklichkeit ausgehen. Diese erkenntnistheoretische Funktion erfüllt der Gedanke der bloßen Erlebniswelt.

Aber von diesem inhaltlichen Moment kann man auch nicht einmal reden, ohne immer schon Formvoraussetzungen zu machen, und es unter Begriffe zu bringen, und seien es nur die Wortbedeutungen, die als solche immer schon allgemein und auf Begriffe hin orientiert sind.[2]) Trotzdem also die „Erlebniswelt" ihrem Inhalte nach jedem das unmittelbar Nächste ist, ist sie als Ganzes doch nur eine Grenzidee, da wir fortwährend (schon vorwissenschaftlich) sprachlich, begrifflich formen, und nur durch eine bewußte Kraftanstrengung, zum Zwecke der philosophischen Reflexion, von diesen Formbeziehungen absehen können. Das bloße Erlebnis, das Erlebnis in seiner Blöße, ist „stumm geboren",[3]) unaussagbar, namenlos, begrifflos. Man kann es immer nur negativ charakterisieren, von seinen Formungen aus, als „das Formbare", „Bestimmbare", „Konstituierbare".[4]) Von ihm in seiner formlosen Wesenheit auch nur reden zu wollen, ist schon in der Problemstellung sinnlos. Schon wenn man dies Urmaterial als „Qualitätenkontinuum" oder „Erlebnisfluß" bezeichnet, wendet man ja Kategorien an: man kann von einem „Fließen" nur reden in Bezug auf ein Ruhendes, demgegenüber es sich bewegt, und ebenso enthält die andere Bezeichnung die (3) Kategorien der „Qualität", der „Vielheit" und der „Kontinuität".[5]) Eben daraus, daß man von etwas überhaupt schon nicht einmal reden kann ohne bestimmte Voraussetzungen, erwächst das ganze Problem der Transzendental-

---

1) In dieses Grenzgebilde der erlebbaren Inhaltsgesamtheit gehören natürlich auch alle Traum- und Hallucinationsinhalte, ihrem erlebten Inhalte nach, hinein.

2) Vergl. Rickert, „Grenzen", S. 32 ff.

3) Kuntze, loc. cit., S. 283.

4) Wie auch die „Philosophie des Unbewußten" ihrem Weltprinzip auch seinen Namen schon nur geben kann durch (negierende) Beziehung aufs „Bewußtsein".

5) Ein derartiger Einwand wird vielleicht den Erlebnisphilosophen nicht irritieren, sondern er wird einfach erklären, der Einwand sei ja ein logischer, d. h. aus der Schulphilosophie stammender, also „scholastischer", und gerade darauf käme es ja an, die Schulphilosophie durch eine Philosophie, die aus dem vollen Leben und Erleben selbst schöpft, zu überwinden. Aber eben in dem Vollen und Ganzen der Welt liegt das Transzendentale als Hauptmoment darin.

philosophie, die nichts anderes will, als sich diese „notwendigen" Voraussetzungen in ihrer Geltung, ihrem Sinn, ihrem Zusammenhang, ihren Anwendbarkeitsbedingungen zu wissenschaftlichem Bewußtsein zu bringen. Auch schon das Material ist als „Material" nur zu begreifen von seinem Gegenwurf: dem Sinngefüge, in Bezug worauf es ja nur Material ist.

Ein zweites gutes Moment, das in der These von der Erlebniswelt liegt, ist dies: sie bringt in noch umfassenderem Maße, als die Bekämpfung der Introjektionslehre durch Avenarius und Mach, zum Ausdruck, daß das Material, worauf sich das Erkennen (und alle sinnvolle Tätigkeit) bezieht, nicht psychischer Natur ist, daß also aller Psychologismus schon im inhaltlichen Ansatz falsch ist.[1]) Denn in der „Erlebniswelt" kann weder von Psychischem, noch von Physischem die Rede sein, da diese beiden Korrelatbegriffe Produkte einer ganz spezifischen und sehr voraussetzungsvollen Begriffsbildung sind, das darin begriffene Inhaltliche, als bloßer Weltinhalt überhaupt, abgesehen von seiner begrifflichen Formung, nichts vor einander voraus haben kann, sondern ursprünglich in derselben Problemebene liegen muß. Das Erlebnismaterial ist propsychophysisch, in ihm liegt sowohl das Inhaltliche für die Gebilde, die eine spätere Begriffsbildung als physische, wie für die, die sie als psychische bezeichnet:[2]) In dem Problemniveau des bloß Inhaltlichen werden die Inhaltsmomente, die das Haus vor mir ausmachen, in einer prinzipiell nicht anderen Weise „gehabt", als die Momente, die das Zahnweh ausmachen, das mich gelegentlich plagt. Ja noch mehr, auch der viel umfassendere Gegensatz von Subjekt und Objekt hat hier, wo es sich um das bloß Inhaltliche der Welt handelt, keine erkenntnistheoretische Bedeutung, da nach den bloß qualitativ-inhaltlichen Momenten das Subjekt von Objekten sich nicht unterscheidet, ein Komplex erlebbarer Inhalte ist, wie sie. Der Inhaltszusammenhang, den wir aus dem Sinnstandpunkt heraus „Subjekt" nennen,[3]) ist seiner bloßen Inhaltsgegebenheit nach, in dem Weltbrei, der brodelnden Masse des bloß inhaltlichen Beisammen, zunächst ebenfalls nicht

---

1) Nur schade, daß die Erlebnisphilosophen selbst das meist nicht sehen, sondern ihrerseits in Psychologismus und Antropomorphismus verfallen.

2) „Die Erlebbarkeit ist ein gleichgültiger Hintergrund, der nichts vom anderen unterscheidet, von dem nichts frei ist" (Kroner „Zur Kritik des philos. Monismus", Logos III, S. 213).

3) Vergl. unten bei: „Aktuelles Subjekt".

mehr, als eine irgendwo und irgendwie auftauchende und wieder verschwindende Blase, nichts anderes, als die übrigen Inhaltsaggregate auch.[1]) Es gibt hier ebensowenig Subjekte als Objekte, beide „entstehen" (in logischem Sinne natürlich) gleichzeitig.

In diesem Sinne, daß diese „fliehende Ursprünglichkeit[2]) ein Konstruktionsgebilde zum Zwecke der Erkenntnistheorie ist, kann man diese Grenzidee des „ursprünglichen Materials" für alle Sinnsynthesen, diese für sich ewig stumme, in ihrem bloßen Sein an sich sinnlos wesend zu denkende Placenta aller Sinngebilde als das „erkenntnistheoretisch Wirkliche" bezeichnen.[3])

Und zu diesem Moment, daß die Idee dieser Erlebniswelt verhindert, voreilige Unterschiede in die Welt hineinzuhypostasieren, die vielmehr erst in ihrem Recht zu deduzieren sind, (wie z. B. der Unterschied „Physisch-Psychisch"), kommt als weiteres, daß diese Idee als erkenntniskritisches Konstruktionsgebilde alle metaphysische Fragestellung beseitigt, die nun noch hinter diese Erlebniswelt zurückgreifen will. Diese ist eben gar nicht als etwas für sich hypostasiert Bestehendes zu denken, hinter dem noch etwas wäre, sondern ist das Material der einen Welt, hinter die selbstredend nicht zurückgegangen werden kann, weil dies Dahinter, soll sich darauf eine sinnvolle Aussage beziehen können, per definitionem ja zu dem allumfassenden Weltganzen gehört. Alle sinnvollen Fragestellungen können also nur gerichtet sein auf die Zusammenhangsformen, in denen dies Urmaterial steht. Es ist sinnlos, hinter das Seiende als Seiendes zurückfragen zu wollen, da aller Sinn Sinn nur hat in Bezug auf das Seiende. Daß überhaupt etwas ist, irgend eine Welt da ist, ist eine letzte Schranke, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Alle sinnvollen Fragen bewegen sich unterhalb dieser Urposition und befassen sich mit ihr nur so, daß sie sich in der Welt bewegen. Man kann nicht fragen, weshalb die Welt als

---

1) Darum ist hier auch kein Grund, zwischen „Erlebtem" und „Erlebbarem" zu unterscheiden, wo jenes nur einen Ausschnitt aus der unendlichen Mannigfaltigkeit des Erlebbaren bedeutet durch Beziehung auf ein individuelles Subjekt.

2) Bergson, „Materie und Gedächtnis", S. XVI.

3) Der Fehler von Avenarius und Mach liegt darin, daß sie nicht sehen, daß es hierin auch noch keine „Tatsachen" gibt. Tatsachen wie Nicht-Tatsachen sind immer schon Funktion einer bestimmten Sinneinstellung, weil „alles Faktische schon Theorie ist" (Goethe). Davon weiter unten mehr.

das Seiende überhaupt ist, sondern sinnvoll sind nur Formfragen, d. h. Fragen nach den Zusammenhängen dieses Seienden.

Ein letztes Moment, das bei diesem Problem der Erlebniswelt ansetzt, muß hier noch angedeutet werden, wenn es auch erst später in seiner vollen Bedeutung sich enthüllen wird. Die Erlebniswelt ist ein Konstruktionsgebilde, eine Grenzidee unter transzendentalem Aspekt. Hat man dies eingesehen, so kann man sie bewußt unter den transzendentalen Gesichtspunkt stellen und sie so konstruieren, wie es zur Begreiflichkeit von dessen Durchführbarkeit nötig ist. Geht man so vor, so ergibt sich nicht die Idee eines amorphen Weltbreis, sondern einer in unendlich reichen Beziehungen stehenden Welt von unendlich reicher Gehaltsfülle, der gegenüber die einzelnen Kultursynthesen nur einzelne Seiten herausheben und auswählend verknüpfen.[1]) Aber wohlgemerkt: Diese Konstruktion erfolgt bewußt vom transzendentalen Standpunkt aus, dieser begründet also ihre Geltung, nicht entnimmt er seinerseits dieser Erlebniswelt seine Geltung. Das Problem ist hier so zu stellen: wie muß man sich das Material der Welt denken, wenn begreiflich sein soll, daß Kultursynthesen, überhaupt Sinnzusammenhänge, an und in ihm möglich sind? Es handelt sich also da um die „Deduktion" des Wie schon des Materials, nicht bloß um die Idee, daß überhaupt irgend ein inhaltliches Material da sein muß.[2]) Doch müssen wir, bevor wir auf diese letzte, die Weltanschauungsfrage eingehen, vorher den transzendentalen Gesichtspunkt selbst entwickeln, und dann zuerst seine Entfaltung in der Wissenschaft und im Leben der Geschichte ins Auge fassen.

II.

Was führt über den „Standpunkt" der bloßen Erlebniswelt hinaus? Warum kann man auf ihm nicht stehen bleiben? Ist die bloße Erlebnisphilosophie überhaupt ein einnehmbarer Standpunkt? Die Erlebnisphilosophen zwar behaupten, daß ihre Einstellung die

---

1) Vergl. unten die Kapitel: „Transzendentale Geschichtsphilosophie", „Bewußtsein überhaupt und Vernunft", „Das Ding-an-sich-Problem".

2) Wenn man diese Frage nach der transzendental-philosophischen „Qualität" der Erlebniswelt stellt, steht man schon außerhalb der sogenannten „Erlebnisphilosophie." Es kommt dann alles darauf an, daß man sich das Prinzip zur Beantwortung dieser Frage nach Geltung, Sinn und Tragweite, und seine Entfaltung systematisch zum Bewußtsein bringt. Das eben ist Transzendentalphilosophie.

allein richtige sei, wolle die Philosophie in Fühlung mit dem Leben bleiben. Aber hier wird Erlebnisphilosophie und Lebensphilosophie durcheinander geworfen. In der bloßen Erlebniswelt hat noch nie jemand gelebt, schon aus dem einfachen Grunde, weil sich in einem Abstraktionsgebilde nicht leben läßt. Sie ist nun und nimmer die Welt, in der wir leben, handeln und schaffen, sondern nur das eine Moment in dieser, das zwar die philosophische Reflexion für sich zu sondern vermag, das aber in der Wirklichkeit des Lebens immer mit dem andern Moment, dem Momente der Form, zusammen ist. Wie schon oben gesagt, sind uns alle Inhalte gar nicht als ein bloßes „Gewühl von Empfindungen" gegeben, sondern immer schon in Zusammenhängen: Inhaltskomplexe bieten sich uns unmittelbar als zusammengehörige dar, derart, daß wir mit ihnen etwas „meinen", daß sie uns etwas „bedeuten", daß sie in irgend einem Zusammenhang, einem Sinngefüge, in irgend einer Form stehen, daß sie eine Konstitution haben. Transzendentalphilosophie ist nichts anderes, als bewußte, systematische Besinnung auf das Sinngefüge der Welt und dessen Zusammenhangsformen. Welches ist ihr Ausgangspunkt, welches ihr Organon?

Ihr Ausgangspunkt ist das „Wunder aller Wunder", das Wunder katexochen, daß es nämlich so etwas, wie Zusammenhang, in der Welt überhaupt gibt, daß es sinnvolle Beziehungen von Inhalten gibt, und wir diese erkennen und in Handlungen und Werken herstellen können. Letzten Endes ist dies der Grund alles Philosophierens, wenn diese Formulierung des philosophischen Grundproblems innerhalb der philosophiegeschichtlichen Entwickelung des Nachdenkens der Menschen über Welt uud Leben auch in sehr verschiedener Einkleidung auftritt. Die Transzendentalphilosophie stellt sich dies Problem mit vollbewußter Klarheit und darin gründet, daß sie mit nichten auf eine Weltanschauung verzichtet. Im Gegenteil: das letzte Ziel aller Bestrebungen aller großen Philosophen ist immer gewesen, den absoluten Sinn des Welt- und Menschheitsgeschehens zu fassen, jede „Weltanschauung" will „Grund" einer „Lebensauffassung" sein.[1]) Das Neue an der Transzendentalphilo-

---

1) Daß dies auch von Spinoza gilt, den man mit Vorliebe als „Typus" des Weltanschauungsphilosophen dem „Typus" des Lebensanschauungsphilosophen (z. B. Fichte oder auch Nietzsche) gegenüberstellt, darüber vergl. die Einl., die Otto Baensch seiner Darstellung Spinozas in v. Asters „Große Denker", Bd. II, voranschickt.

sophie ist nur der Weg, auf dem sie ihm beizukommen sucht. In diesem Weg, dem „novum organon“, liegt der spezifische Duft der Transzendentalphilosophie als Weltanschauung, und Kant nennt mit vollem Bewußtsein dieses Sachverhalts seine „Kritik der reinen Vernunft“ einen „Traktat von der Methode“.[1] Dies methodisch Neue aber liegt eben in dem, was man „die kopernikanische Wendung“ nennt: diese beseitigt das Wunder als Wunder sehr einfach dadurch, daß sie bewußt in ihm die Urposition der Philosophie sieht, in ihm ihre Stellung nimmt, und von ihm aus alle weiteren Fragen anpackt. Wer nun meint, daß dies keine Überwindung des Wunders sei, der irrt. Denn ein „Wunder“ ist diese Urposition nur für den, der dogmatisch a priori annimmt, „eigentlich“ sollte es so etwas wie Sinnzusammenhang in der Welt nicht geben: dann ist es natürlich ein Wunder, daß es nicht so ist, wie es „eigentlich“ sein sollte, sondern davon abweicht. In jener dogmatischen Voraussetzung liegt eben der Fehler, und das Urkomische in der Situation eines solchen „Philosophisten“ liegt noch darin, daß er sich selbst widerspricht, indem er ja schon einen Sinn voraussetzt, wenn er irgend etwas als Wunder, d. h. als Abweichung von jenem vorausgesetzten Sinn, bezeichnet. „*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*“: im Anfang war der Sinn — natürlich rein logisch gemeint —, dahinter kann keine logische Fragestellung, sofern sie eben logisch sein will, zurück. Das Auszeichnende der transzendentalen methodus philosophandi vor jeder anderen Philosophierweise begründet sich darin, daß sie nicht von irgendwelchen unkontrollierten (meist schon sehr komplizierten) Sinnvoraussetzungen, ohne sie sich zum Bewußtsein zu bringen, ausgeht, sondern die formale Sinnvoraussetzung überhaupt an die Spitze des „ganzen Geschäfts der Philosophie“ stellt, und sich nun systematisch auf deren inhaltliche Bestimmungen, methodisch auf den Weg, wie man wissenschaftlich zu solchen gelangen kann, auf ihren Sinn, ihre Geltung, ihren Grund, ihre Tragweite, ihren Zusammenhang „besinnt“.

Es ist „ein Abgrund von Wunderbarkeit“[2] (der an seiner Tiefe nichts einbüßt dadurch, daß er wegen seiner Allgewohntheit nicht als solcher zum Bewußtsein zu kommen pflegt), daß die Gesichtseindrücke, die ich jetzt habe, nicht einfach bloß da sind und so

---

1) K. d. r. V. B. S. XXII.

2) Lotze, Logik (Ausg. Misch) S. 520.

sind,[1]) als formloses Inhaltsgemengsel, sondern daß sie zusammen einen Zusammenhang bilden, geformt sind, einen „Gegenstand" konstituieren, den ich „meine", wenn ich von „der Lampe" spreche, daß die Worte, die ich spreche oder höre, eine „Bedeutung" haben, daß über meinem Schreibtisch die Inhaltsdaten die Einheit „Bild Kants" bilden, daß die inhaltlichen Momente überhaupt nur das Vehikel für Sinnzusammenhänge sind, sich in „synthetischer Einheit" darstellen, die mehr und anderes ist, als das bloße Beisammen der Inhaltsmomente.[2]) Nichts anderes als dieses Urwunder ist gemeint, wenn Cohen von „Objektivierung", Windelband von „Beurteilung", Rickert vom „Anerkennen eines Sollens" als Grundlage der Erkenntnistheorie spricht, und nichts anderes ist auch der transzendentale Sinn von Husserls „intentionalem Gegenstand."[3])

Aber gerade die Anknüpfung an Husserl läßt uns das eigentlich Geniale in der Problemstellung Kants sehen: das liegt nämlich darin, daß er dem hier auftauchenden Problem nicht von den Wortbedeutungen aus beizukommen suchte, sondern von den wissenschaftlichen Urteilen. Darin liegt der bleibende Wert der Anknüpfung der Kategorientafel an die Urteilstafel, wegen der fast sämtliche Epigonen Kant die Leviten gelesen haben. Mag die Ableitung in allen Einzelheiten unhaltbar sein, mag es sogar falsch sein, die Kategorien von den Urteilsformen ableiten zu wollen, (weil diese vielmehr von jenen abzuleiten sind): daß Kant

---

1) Gingen sie in ihrem Dasein und Sosein, ihren bloß inhaltlichen Momenten, auf, ich wüßte nicht einmal, daß sie sind und wie sie sind. Mit irgend einer biologisch argumentierenden „Anpassungstheorie" darf man hier selbstredend nicht kommen: am logischen Anfang der Logik gibt es noch keine Biologie, sondern die ist selbst ein (sehr kompliziertes) Sinngebilde, das seinerseits erst der logischen Begründung bedarf.

2) Daß, wer sich dies einmal voll zum Bewußtsein gebracht hat, über allen Naturalismus und Materialismus (sowie deren positivistische Abschattungen) hinaus ist, bedarf keiner weiteren Ausführung.

3) Unter Schülern Husserls, und Schüler sind ja immer radikaler als ihr Meister, kann man gelegentlich der Ansicht begegnen, daß durch die „phänomenologische Methode" Kant und seine „transzendentale Methode" zum alten Eisen geworfen werde. In seiner Abhandlung über „Schillers transzendentalen Idealismus" (Kantstudien X, S. 408) sagt Windelband en passant: „Hier sieht man vielleicht am einfachsten, wie alle die heutigen Theorien der „Einfühlung" nur die mühseligen Versuche sind, mit den Mittelchen der empirischen Psychologie die Kantisch-Schillersche Idee dem alltäglichen Bewußtsein mundgerecht zu machen". Ich kann es wohl den kantfeindlichen Phänomenologen überlassen, sich dies Diktum auf das Verhältnis ihrer Phänomenologie zu Kant umzuformen.

gesehen hat, daß man dem Sinnproblem nur vom Urteil aus beikommen kann, weil hier der Sinn sich als Sinngefüge präsentiert, darin liegt das Bleibende. Es spricht sich darin die Fundamentaleinsicht aus, daß nie und nimmer durch eine Summierung von Bedeutungen ein Sinngefüge begreiflich ist, daß es vielmehr der Sinn des Satzes ist, der all den Worten, aus denen er besteht, erst ihre Bedeutung verleiht.[1]) M. a. W.: die transzendentale Grundeinsicht ist die, daß jede Analysis eine Synthesis voraussetzt, in der sie gründet; in der Schulsprache ausgedrückt: daß alle wissenschaftlichen Einsichten auf „synthetischen Urteilen a priori" beruhen. Oberste Voraussetzung alles Philosophierens, ja jedes sinnvollen Verhaltens überhaupt, ist die formale Voraussetzung eines schlechthinigen Sinnzusammenhangs des Wirklichen überhaupt, als das Axiom der Axiome. Dieses Prinzip haben als Schüler Kants Fichte und Hegel zur Grundlage ihrer ganzen Philosophie gemacht. Und für die Logik speziell hat Lotze in dem „Gelten der Sätze"[2]) das nicht weiter ableitbare Grundphänomen gesehen.

In der Logik pflegt diese logische Urposition als „die Selbstgarantie der Wahrheit" bezeichnet zu werden:[3]) Jede Leugnung der Wahrheit, die wahr sein will, setzt voraus, was sie leugnet. Aber die hier übliche Beschränkung auf das rein theoretische Gebiet ist irreführend, soweit es sich um die rein formale Sinnvoraussetzung überhaupt handelt. Diese gilt für jedes Gebiet, in Bezug auf welches sinnvoll auch nur gesprochen, geschweige denn gehandelt wird. Die rein theoretische Sinnvoraussetzung ist davon nur eine spezifische Anwendung auf das spezifisch theoretische Verhalten. Aber allerdings muß streng festgehalten werden: diese Sinnvoraussetzung überhaupt ist eben ganz rein formal gemeint, besagt über die inhaltliche Bestimmuug des Sinnes nicht das geringste, und für diese ist aus ihr allein gar nichts zu holen. Um es extrem zu formulieren: rein logisch betrachtet, könnte die

---

1) Über Gedanke, Sinn, Bedeutung, vergl. Rickert, Kantstudien XIV, S. 193 ff. Ich will übrigens hier für alle meine Zitate ein für allemal anmerken, daß sie in ihrem Gesamtsinn aus meinem Gedankengang zu interpretieren sind. Über Prämissen und Konsequenzen des jeweils zitierten Autors ist damit nichts weiter ausgesagt.

2) „Logik", Teil III, Kap. 2.

3) Vergl. darüber Jonas Cohn „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens", 1908, S. 2; daselbst auch die Verweisungen auf die Ausführung desselben Gedankens bei Platon und Lotze.

inhaltliche Bestimmung des Weltsinnes dahin ausfallen, daß derselbe ein negatives Vorzeichen bekäme, d. h. Unsinn sei. (Man denke etwa an Schopenhauer!)[1]) Für die inhaltliche Bestimmung dieser „reinen Form" (im prägnantesten Sinne) kommt es also immer darauf an, auf welche Beziehungspunkte, welches Bezugssystem man den Sinn des Inhaltlichen hin orientiert und daran mißt: und da sollte es eigentlich nicht nötig sein, ausdrücklich zu sagen, daß von einer Beziehung auf den Menschen, etwa gar noch dessen Wohlergehen, in alle Wege keine Rede ist.[2]) Die Selbstkontinuation des transzendentalen Problems führt also notwendig zu der Frage, wie die inhaltliche Bestimmung jener formalen Sinnvoraussetzung zu gewinnen, welches das schlechthinige Koordinatensystem für die Sinnkoordination alles Inhaltlichen der Welt überhaupt sei.

In diesem rein formalen Charakter der absoluten Voraussetzung liegt dann ferner begründet, daß damit nicht das geringste über die Absolutheit irgend einer konkreten, dem Menschen bewußten Sinninhaltlichkeit gesagt ist. Hier liegt innerhalb des absoluten Rahmens das relative Recht des Relativismus begründet: daß jede einzelne konkrete Einsicht, sie sei wissenschaftlicher oder moralischer Natur, relativ ist in dem Sinne, daß sie durch eine andere im Laufe der Geschichte überholt werden kann. Aber aller Relativismus hebt sich selbst auf, wenn er sich verabsolutiert: er braucht zu seiner eigenen Begründung ebenfalls die Idee eines absoluten Beziehungspunktes, auf den bezogen er eben alles relativ nennt, und diese Idee gibt er zu, auch wenn er behauptet, daß sie niemals inhaltlich erfüllbar sei. Für die

---

1) Höchstens der konsequente Materialismus scheint behaupten zu können, diesseits von Sinn und Unsinn zu stehen; aber auch das ist bloß Schein; denn wenn er für seine These Wahrheit beansprucht, macht er die Voraussetzung, die er in seinem System konsequenter Weise nicht machen kann; und sachlich ist er überhaupt nichts anderes, als die hypostasierende Verabsolutierung des Sinnes „Naturwissenschaft" zum Weltsinn überhaupt.

2) Der Sinn „entspringt" nicht durch Beziehung auf menschliche Bedürfnisse, hat seinen „Ursprung" nicht in menschlichen Verhältnissen, sondern umgekehrt entnehmen diese ihren Sinn und ihre Geltung durch ihre Beziehung auf den „gegenständlichen" Sinn. (Über den Unterschied von „anheben" und „entspringen" vergl. die Anfangssätze der K. d. r. V. — nur muß man sie ihrer transzendental-psychologistischen Formulierung entkleiden.) Es ist immer scharf zu unterscheiden zwischen dem Zeitlich-Früheren und dem Sachlich-Ursprünglicheren.

einzelnen Sinn-Inhaltlichkeiten bedarf es also noch, um ihren spezifischen Sinn zu erhellen und zu begründen, außer der formalen Sinnvoraussetzung überhaupt irgend welcher festen, in sich ruhenden, inhaltlichen Bestimmungen innerhalb dieses ganz allgemeinen Rahmens, an welchen Geltung und spezifischer Sinn der einzelnen konkreten Sinninhaltlichkeit zu messen ist, auf welche hin sie gerichtet sein muß, um „richtig“ zu sein.

Diese Bestimmung der Idee des Geltens überhaupt kann, da aller Sinn sich nur aus Werten begreift, die er entfaltet, auf die er abzielt, nach denen er sich richtet, die ihn konstituieren, nur so erfolgen, daß versucht wird, die Grundwerte zu eruieren, in denen die reine Form eine inhaltliche Determination, Kontinuation, Konkretion findet. Dies geschieht innerhalb der Transzendentalmethode so, daß an Hand der vorliegenden Kulturgebiete, die in sich den Anspruch auf „notwendige Allgemeingiltigkeit“ erheben, deren Sinnkonstituentien heraus zu analysieren versucht wird. Da aber die Kultur als konkretwirkliches Gebilde nur in der Geschichte vorliegt, wird ganz allgemein die Geschichte zum „Organon der Philosophie“.[1])

Ich lasse hier, im logisch-erkenntnistheoretischen Teil meines Gesamtgedankengangs, dies Problem fallen, um es im zweiten, dem ethisch-geschichtsphilosophischen, Teile wieder aufzunehmen. Dort wird dann zu zeigen sein, wie sich der formale Sinn überhaupt inhaltlich in eine Geltungssphäre zerlegt, indem er sich in inhaltlich bestimmten allgemeinen Grundwerten (wie z. B. Wissenschaft, Kunst, Moral) entfaltet,[2]) sodaß dem materialen Faktor jedes Sinngefüges ein System von Formen als spezifischen Zusammenhangs- und Ordnungsprinzipien gegenübertritt, die jenen erst zu einem Sinngefüge, zu „Gegenständen“ und gegenständlichen Zusammenhängen konstituiert, auf das hin Inhalte sich erst sinnvoll verknüpfen,

---

1) Vergl. unten den Abschnitt „Transzendentale Geschichtsphilosophie“.

2) Terminologisch sei hier schon fixiert: Schlechthinige Geltung als reine Form, und Grundwert als allgemeine, aber inhaltliche Bestimmung derselben sind begrifflich auseinanderzuhalten. Sinn ist: Grundwert in schlechthiniger Geltungsform. Schlechthinige Geltung + Grundwert (jene das transzendental-formale, dieser das transzendental-inhaltliche Moment) = Einheitsprinzip eines schlechthinigen Sinnzusammenhangs. Schlechthinige Geltung und absoluter Wert sind die Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie überhaupt; absoluter Sinn der Grundbegriff der transzendentalen Geschichts- und Religionsphilosophie; absolute Norm der Grundbegriff der transzendentalen Ethik.

in Bezug auf welches allein die Inhalte in wertgetragenen Sinnzusammenhängen stehen. Formprobleme behandeln heißt: Sinnvoraussetzungen für Inhaltssynthesen entwickeln, (wo also, ebenso wie von logischer, von ethischer, ästhetischer, religiöser Form zu handeln ist).

Aber immer ist hierbei festzuhalten, daß diese Trennung von allgemein-„bedingender" („ermöglichender", „begründender", „konstituierender") Geltungs- oder Sinnform und bedingter (etc.) Sinninhaltlichkeit, konkreter Giltigkeit, nur eine begriffliche ist, die ein reales In- und Durcheinander in seine begrifflichen Komponenten zerlegt zum Zwecke des Begreifens. Eben darum aber schafft die Philosophie als Wissenschaft diese Grundwerte und Formen nicht — das tut die lebendige Kultur selbst! —, sondern erkennt sie, d. h. hebt sie an Hand der wirklichen, historisch vorliegenden Kulturen ins Bewußtsein.

Darum ist auch das Begründen und „Beweisen" in der Philosophie ein anderes, als in den Einzelwissenschaften: diese machen Halt bei Axiomen und begründen (beweisen) aus diesen; aber diesen selbst gegenüber, die das Untersuchungsobjekt der Philosophie ausmachen, kann nur dies geleistet werden, daß sie als solche „ins Bewußtsein gehoben", ihr innerer Zusammenhang entwickelt, sie schließlich auf ein oberstes Grundprinzip zurückgeführt werden. Als letztes Prinzip alles Begründens kann dies nicht wieder „deduziert", sondern nur als solches herausgestellt, zum Bewußtsein gebracht und „kreditiert" werden.[1]) Es beweist sich, indem es sich selbst erfüllt (und damit „bewährt"). Die Philosophie bringt die Kultur zur Besinnung, indem sie ihren Begriff herausstellt, d. h. die Vernunft. Die Vernunft ist der formale, Zusammenhang-begründende Begriff der Kultur, die Kultur die inhaltliche, Zusammenhang-erfüllende Auseinanderlegung (und damit Auslegung) der Vernunft. Davon wird in den Abschnitten „Transzendentale Geschichtsphilosophie" und „Bewußtsein überhaupt und Vernunft" des weiteren zu handeln sein.

Hier bleibt noch übrig, den gewonnenen Standpunkt gegen Mißverständnisse zu sichern, und seine Bedeutung in philosophisch-methodischer Hinsicht noch etwas näher zu charakterisieren.

---

1) Über das Verhältnis der Begriffe: Gelten, Wert, Sinn, Norm, Kultur, Vernunft, Gott, vergl. meine Abhandlung „Das Problem der Geschichtsphilosophie", Kantstudien XVII, S. 349 ff.

Wenn ich von „Absolutheit“ der Sinnvoraussetzung überhaupt spreche, so ist damit ihre logische Unbedingtheit, ihr In-sich-selbst-gegründet-sein gemeint.[1]) Es ist damit behauptet, daß in ihr allem Zeitlichen die Idee eines Zeitlosen (Überzeitlichen), schlechthin Gültigen, das Prinzip der Zeitlosigkeit im Sinne der schlechthinigen Geltung, gegenüber tritt, das in dieser seiner Eigengründung unabhängig ist davon, ob irgendwelche Subjekte sich auf es richten, oder irgendwelche Objekte ihm genügen. Es aktualisiert sich in Subjekten und realisiert sich in Objekten: aber seine Geltung als reine Geltung ist davon unabhängig. Die transzendentale Grundidee des schlechthinigen Sinnzusammenhangs und seiner absolut-wertvollen Erfüllungen (Erfüllbarkeit) ist ihrem Eigen-sinn nach allem Zeitlichen entrückt, liegt daher weder in der Sphäre der Objekte, noch in der der Subjekte, die alle in der Zeit stehen. Sie entnimmt nicht jenen ihre Geltung, sondern verleiht sie ihnen umgekehrt erst von sich aus.

Wie oben bei der Erlebniswelt der weder psychische noch physische Charakter der Inhalte, so wird hier dasselbe von den Formen behauptet; denn nur so liegen beide Momente in derselben Ebene;[2]) und so wird dem Psychologismus, wie dort (S. 28) der inhaltliche, so hier der formale Ansatz genommen. Beide, Inhalt und Form, sind nur begriffliche Momente einer „Sache“, die als solche jenseits von Subjekt und Objekt steht, weil sie diesen Gegensatz und seine Glieder als Sinnzusammenhänge in sich schließt und unter sich begreift. Es handelt sich also beim Apriorischen weder um eine Organisation unseres Bewußtseins, noch etwa gar um notwendige „Fiktionen“[3]) der zoologischen Gattung „homo sapiens“,

---

1) Diese bekundet sich für das Subjekt in der Unvermeidlichkeit und Unumgänglichkeit dieser Voraussetzung für jedes sinnvolle Verhalten, das sich selbst und seinen Sinn versteht. Negativ ausgedrückt: dadurch, daß der Gedanke ihres (kontradiktorischen) Gegenteils sich selbst aufhebt (sei es als Un-sinn überhaupt, sei es als spezifischer Wider-sinn).

2) — im „dritten Reich“, wie man diese transzendentale Sphäre als eine Sphäre sui generis, die weder Subjekt noch Objekt, weder physisch noch psychisch, weder empirisch noch metaphysisch ist, genannt hat. Vergl. Simmel, „Hauptprobleme der Philosophie“ (Göschen), S. 102 ff. „Die Entdeckung dieses dritten Reiches — wenngleich noch nicht in voller Schärfe der Formulierung und erkenntnistheoretischen Festgelegtheit — ist die große Tat Platons, die in seiner Ideenlehre eine der weltgeschichtlichen Lösungen des Subjekt-Objekt-Problems gezeitigt hat“ (S. 104).

3) Vergl. Vaihinger, „Die Philosophie des Als ob.“ 1911.

sondern um immanente Sachzusammenhänge innerhalb des jeweiligen Grundwertes im formalen Rahmen der absoluten Geltung überhaupt.[1]) Die einzelnen Inhaltsbestimmungen fordern sich einander innerhalb des Sinnzusammenhangs, in dem sie stehen, auf Grund dieser ihrer Sinnbeziehung, ganz gleichgültig gegen das Subjekt. Ihr Sinnzusammenhang ist vielmehr für die Subjekte der „Gegenstand", nach dem sie sich zu richten haben, wollen sie bezüglich der betreffenden Inhalte zu gegenständlicher Erkenntnis oder Handlung gelangen. Gegenständlichkeit heißt: absoluter Sinnzusammenhang, konkreter Gegenstand: Inhalte in Geltungsform. Die Werte sind nicht deshalb absolut, weil sie als unbedingt fordernde und gesollte „erlebt" werden, sondern sie fordern unbedingt, weil sie absolut sind, und als solche in sich gründen. Das „allgemeingültig" ist eine Konsequenz des „schlechthingültig"; nur weil der betreffende Sinnzusammenhang schlechthin gültig ist, gilt er von den Objekten und für die Subjekte. Die richtig verstandenen transzendentalen Kategorien haben also mit „Erfahrungsweisen des Bewußtseins" gar nichts zu tun, sondern sind Prinzipien des sachlichen Zusammenhangs von theoretischen Giltigkeiten. Es entsteht dann allerdings, nachdem dies Problem des „Gegenstandes der Erkenntnis" entschieden ist, das Problem der „Erkenntnis des Gegenstandes", d. h. die Frage, wie das erkennende Subjekt die Geltungsbeziehungen und Giltigkeiten zu fassen vermag. Davon wird beim Subjektsproblem zu reden sein.[2]) Aber schon hier sei betont, daß es eine vorsintflutliche, rein konstruktive Psychologisiererei ist, nun aus jeder Kategorie eine Seelenfunktion zu machen, eine dämonologische Vermögenspsychologie übelster Sorte, über die doch gerade die Zeit, die auf ihre „exakte Psychologie" so stolz ist, hinaus sein sollte. Wie kann ein vernünftiger Mensch denken, der „Gedanke"[3]) des Gravitationsgesetzes sei eine Tätigkeit des mensch-

---

1) Die Wahrheit des Satzes: $2 \times 2 = 4$, seine theoretische Geltung, ruht ausschließlich in ihm selbst. Bolzanos Lehre vom „Satz an sich" ist nichts anderes, als eine Formel für dieses schlechthinige Sich-selbst-genügen eines theoretischen Sinnes.

2) Vergl. die Abschnitte: „Aktuelles Subjekt" und „Transzendentale Ethik"; ferner S.

3) Nicht das Denken dieses Gedankens! „Wer in einer Untersuchung über das Gedachte und die hierin liegenden Schwierigkeiten abspringt zu einer Reflexion über den Aktus des Denkens, der verläßt seinen Gegenstand, den er vielmehr festzuhalten sich gewöhnen sollte." (Herbart, „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie", § 13). Siehe oben S. 34, Anm. 1.

lichen Bewußtseins! Dem Funktionalzusammenhang der Planetenbahnen sind alle funktionierenden menschlichen Bewußtseine gleichgiltig.

Eine weitere methodische Bedeutung des von uns erreichten ersten Höhepunktes unseres Gesamtgedankenganges liegt darin, daß, wie bei der „Erlebniswelt“ eine Metaphysik „nach unten“ als sinnlos sich darstellte (S. 29), so hier genau so eine Metaphysik „nach oben“ sich als sinnlos erweist. Und zwar aus demselben Grunde wie dort, weil ja beide Momente gar keine für sich bestehenden Realitäten sind, hinter die zurückzufragen irgend einen Sinn haben könnte, sondern eben zwei Momente, die nur die begriffliche Analyse sondert, die aber realiter immer zusammen sind. Eben deshalb aber beziehen sich alle sinnvollen Fragen nur auf dieses Zusammen, bewegen sich also zwischen den beiden zum Zwecke des Begreifens auseinandergehaltenen Prinzipien: Form und Inhalt. Alle sinnvollen Fragen richten sich auf Forminhaltlichkeiten und deren Formzusammenhänge. Die Überwindung der Metaphysik alten Stiles durch die Transzendentalphilosophie liegt gerade in der Einsicht, daß es sinnlos ist, für den Weltinhalt überhaupt nach seiner Ursache, für die Weltform überhaupt nach ihrem Grund zu fragen: alles sinnvolle Fragen bewegt sich vielmehr zwischen diesen beiden.

Aus den soeben dargelegten Gedankengängen ergibt sich nun auch der einzig mögliche Sinn einer transzendentalen Logik. Sie ist weder eine metaphysische, noch eine psychologische, noch eine normative Disziplin. Sie erfaßt weder die ontologisch-metaphysischen Seinszusammenhänge, noch hat sie es irgend wie mit psychischen Vorgängen zu tun, noch auch (wenigstens in ihrer „Reinheit“) mit Normen für solche. Vielmehr ist sie nichts anderes, als die Entwickelung der Sinnstruktur des Geltungswertes „Wissenschaft“, des theoretischen Geltungszusammenhangs. Die Sinnstruktur dieser Geltungseinheit legt sich auseinander in den theoretischen Kategorien. Darum ist die „reine Logik“ wesentlich Kategorienlehre, d. h. sie ist transzendentale Begriffslehre.[1])

Der Begriff im transzendentalen Sinne aber hat nichts zu

---

1) Darin liegt kein Wiederspruch zu dem oben (S. 33/34) über das Urteil Gesagten: Denn das Urteil (wohl zu unterscheiden von: das Urteilen) und der Begriff sind ihrem transzendental-logischen Gehalt nach dasselbe. Der Begriff der Gravitation z. B. und das Urteil, das sich im Gravitationsgesetz ausspricht, sind logisch gleichwertig.

tun mit dem, was die traditionelle Schullogik unter einem „bloßen" Abstraktum versteht, als dem Resultat eines Abstraktionsprozesses des erkennenden Subjekts. Er hat als Gebilde der reinen Logik mit dem erkennenden Subjekt gar nichts zu tun, sondern ist nichts anderes, als die inhaltliche obzwar allgemeine Bestimmung oder Erfüllung eines theoretischen Sinnzusammenhangs inbezug auf sein Material. D. h. er ist „der Inbegriff einer bestimmten Gesetzmäßigkeit",[1]) der als solcher seine Inhalte fordert, das von ihm zu Konstituierende als dasjenige, für dessen Geltungszusammenhang er die logische Möglichkeitsbedingung ist. Und entsprechend fordern die konkreten Gegenstände ihren Begriff und fügen sich sonst keinem andern. Die Kategorien aber sind nichts anderes, als die allgemeinen Prinzipien für theoretische Begriffe, d. h. die allgemeinen formalen Obergesetze, gemäß denen die Begriffe die besonderen inhaltlichen Untergesetze für Konkretes sind. Die Kategorie ist so der Begriff des Begriffs: das theoretische Kategoriensystem ist die logische Auseinanderlegung der formalen Sinnverfassung des Grundwertes „Wissenschaft", der gemäß (und durch welche sanktioniert) die inhaltlich bestimmten Begriffe das Wirkliche zu konkreten Wahrheiten, zu theoretischen Sinninhaltlichkeiten (Erkenntnissen) konstituieren. Für den so aufgefaßten Begriff des Begriffs empfiehlt sich als passendste Bezeichnung der aus der Mathematik entnommene Ausdruck „Funktion." Was darunter rein logisch zu verstehen sei, muß etwas näher ausgeführt werden.

Es kann sich selbstverständlich nicht darum handeln, die Philosophie und von ihr aus die Wissenschaften (und Kulturgebiete überhaupt) zu mathematisieren; vielmehr ist der Sinn der, daß es sich um eine Logisierung der Mathematik[2]) handelt, derart daß ihr Funktionsbegriff begriffen wird als spezifische Form eines allgemeineren Funktionsbegriffes, der seine Determination zu dem mathematischen Begriff der „Funktion" dadurch bekommt, daß die allgemeine Form des Sinnzusammenhangs überhaupt eine spezifische Bestimmtheit durch seine Beziehung auf den Wert „Mathematik" und die durch diesen Wert konstituierten Gegenstände (eines „idealen Seins" in einem „homogenen Kontinuum") erhält. Der reine Begriff der Funktion dagegen besagt nichts anderes, als dies:

---

1) Bauch, „Studien". S. 37.

2) Im Dienste dieser Aufgabe stehen die scharfsinnigen Bemühungen von G. Frege, eine Theorie der „Begriffsschrift" zu begründen, die die mathematische Begriffsschrift als eine Spezies unter sich begriffe.

ein solcher Sinn- oder Sachzusammenhang,[1]) daß die inhaltlichen Bestimmtheiten dieses Zusammenhangs in konstanter, gesetzmäßiger[2]) Korrelation einander zugeordnet sind. Der allgemeine Begriff der Funktion umfaßt jede gegenseitige, rein sachliche Zuordnung von Inhalten in irgend einem geltenden Wert- oder Sinngefüge.

Der Gedanke an irgend eine „begriffsbildende" Funktion als psychische Tätigkeit eines Bewußtseinssubjekts ist also in der „reinen Logik" völlig fernzuhalten. Vielmehr handelt es sich da nur um das rein logische Verhältnis der Gegenstände zu einander kraft ihrer Zugehörigkeit zu einem sachlichen Funktionalzusammenhang. Dieser logische Sinnzusammenhang bestimmt rein sachlich das Verhältnis des Wirklichen, das ihm untersteht, unter einander. Richtet sich ein erkennendes Subjektsverhalten auf diesen Zusammenhang, so ist es „richtig", wenn es die „wahre", d. h. durch den Eigen-sinn des Sachzusammenhangs bestimmte Korrelation der Inhalte nachdenkt: Man erkennt, wenn man in Bezug auf einen Inhaltskomplex den ihn zu einem Sinnzusammenhang konstituierenden Begriff in einem Urteil begreift.

Von hier aus ist es zu begreifen, wenn im transzendentalen Gedankengang die „Wirklichkeit" als „Funktion" der „Erkenntnis" bezeichnet wird: „Wirklichkeit" ist ein Begriff für ein bestimmtes,

---

1) Beides ist dasselbe, das eine Mal von dem Moment des Geltens in Bezug auf Inhalte, das andere Mal vom Moment des Inhaltlichen in Bezug auf das Gelten formuliert. Vergl. Brunstäd (in seiner Ausgabe von Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Reclam, S. 576): „Eine Allgemeinheit in einer Inhaltlichkeit, die selbst wieder als solche (als Allgemeinheit) den Charakter positiv gegebener Bestimmtheit an sich trägt", „ist erkenntnistheoretisch mit dem Terminus „Sache" bezeichnet. Kurz gesagt ist „Sache" das Schema des Gegenstandes, — „daher werden auch beide Bestimmungen gemeinhin im Sprachgebrauch promiscue angewandt" —, der Mittelbegriff zwischen erfüllendem Inhalt und konstituiertem Gegenstand. Gleichbedeutend ist die Formulierung, „Sache" sei der Inbegriff der mit dem Prinzip der Konstituierbarkeit gegebenen inhaltlich bestimmten Bedingungen der möglichen Erfüllung."

2) Natürlich ist nicht etwa nur an „Gesetz in naturwissenschaftlichem Sinne" („Naturgesetz") zu denken; der Sinnzusammenhang der naturwissenschaftlichen Mußnotwendigkeit ist nur eine spezifische Form des Sinnzusammenhangs überhaupt, nämlich die Spezifikation des allgemeinen Begriffs „Funktion" zur Funktion „Natur", neben welche andere, geltungstheoretisch prinzipiell gleichwertige Spezifikationen des Funktionsbegriffs überhaupt treten, z. B. etwa der Funktionalzusammenhang „Kunst" als eine „Funktion" sui generis.

funktionales Verhältnis von Wirklichem:[1]) dieser Begriff ist das logisch bestimmende und begründende Prinzip für die Geltungskonstitution des Wirklichen.

Dabei muß dann noch weiter unterschieden werden zwischen der Funktion selbst und ihren Gliedern oder Argumenten. Diese Glieder der Funktion sind die inhaltlichen Momente, deren gesetzmäßige Zuordnung auf einander eben die Funktion ausdrückt, d. h. also das, was die traditionelle Lehre vom Begriff dessen „Merkmale“ nennt. Gemäß dem durch den betreffenden Begriff konstituierten Funktionalzusammenhang verlangt ein bestimmtes Merkmal bestimmte andere (ihm „komprädikable“), während es andere ausschließt.

Unter funktionalem Verhältnis versteht man nun sowohl das Verhältnis des Wirklichen (Inhaltlichen) überhaupt zu seiner Funktion überhaupt, als auch das Verhältnis der einzelnen Merkmale, d. h. inhaltlich bestimmten Glieder einer Funktion in ihrem gegenseitigen Bestimmungsverhältnis. Um für letzteres ein konkretes Beispiel zu geben: wenn man die Kategorie „Organismus“ in ihrer allgemeinen Sinnstruktur kennt, und ferner die inhaltliche Bestimmtheit dieser Allgemeinform für eine besondere Spezies, so kann man aus einem Knochen als einem konkreten Argument das ganze Tier rekonstruieren: die einzelnen Glieder des Tieres stehen in einem funktionalen Verhältnis zu einander gemäß der Allgemeinfunktion, deren inhaltliche Bestimmung die betreffende Spezies ist. Ganz analog liegen die Verhältnisse, wenn man aus der Kenntnis der astronomischen Gesetze und einer bestimmten gegebenen Konstellation rückwärts und vorwärts eine Sonnenfinsternis ausrechnet.

Endlich muß noch der Erfüllungswert der Funktion unterschieden werden: ihre volle inhaltliche Erfüllung in concreto

---

1) Daß man auch dies Urmaterial mit demselben Namen benennen muß, wie seinen Begriff, erklärt sich aus den früheren Darlegungen über die „Stummheit“ des bloßen Materials als solchen, das (auch über sich selbst) nur sprechen kann durch den Begriff, dem es untersteht. Diese sprachliche Unzulänglichkeit — die sich genetisch daraus versteht, daß die Entwickelung der Sprache wesentlich unter metaphysischer Einstellung erfolgt ist — braucht bei nur einigermaßen gutem Willen die Einsicht in das Gemeinte nicht zu hindern. Es ist keine größere Schwierigkeit als die, daß als Kopula das Verbum „sein“ dient: dasselbe ist als Kopula durchaus farblos, bezeichnet bloß die Synthesis (Kopulation) überhaupt; deren spezifischer Sinn ist aus dem Satze selbst, der Kategorie, gemäß der die Verknüpfung erfolgt, endlich dem Grundwert, dem die Kategorie dient, zu entnehmen.

durch das bestimmte Einzelding, den bestimmten Einzelvorgang hic et nunc, die konkrete Sinninhaltlichkeit.

Aber eins muß energisch betont werden. Die allgemeinste formale Voraussetzung eines schlechthinigen Sinnzusammenhangs überhaupt konstituiert nicht als solche direkt die Weltinhalte überhaupt.[1] Sondern die transzendental-wissenschaftliche Analyse der Synthesen der Welt überhaupt, zwecks inhaltlicher Bestimmung der transzendentalen Grundform überhaupt, ergibt, daß sich diese rein formale Geltungsidee in inhaltliche Grundwerte zerlegt, die als solche zwischen die „reine“ Geltungsform einerseits, den „bloßen“ Inhalt überhaupt andererseits treten. Das transzendentale Grundaxiom erfüllt sich (wie schon oben gesagt, und weiter unten noch näher zu erörtern sein wird) inhaltlich zunächst in bestimmten Grundwerten, wie z. B. dem Wert „Wissenschaft“ oder dem Wert „Moral“. Erst innerhalb dieses Grundwertes wird dann das ihm unterstehende Material zu funktionalen Sinnzusammenhängen (Gegenständen und gegenständlichen Beziehungen) inhaltlicher Art als Erfüllung dieses Grundwertes konstituiert.

Um das Gemeinte zu illustrieren: es muß also z. B. die „ethische“ Geltungseinheit unterschieden werden von der „theoretischen“; innerhalb dieser wieder die Funktion „Mechanismus“ von der Funktion „Organismus“; innerhalb des mechanischen Funktionalzusammenhangs wieder „physikalische“ und „chemische“ Funktionen. In jeder dieser Funktionen kommt eine spezifische Art der gegenseitigen Zuordnung von Wirklichkeitsinhalten innerhalb der übergeordneten Funktion zum Ausdruck. Hier liegt die durchgängige Korrelation des formalen und materialen Faktors der Erkenntnis auf der Hand. Ihr Verhältnis ist aber nicht so, als ob irgendwie das materiale Moment die Funktion in ihrem Sinn bestimmte, wohl aber so, daß es diese Funktion zuläßt, jene ablehnt. Der bestimmt qualifizierte Inhalt fordert seine Funktion; umgekehrt fordert die bestimmte Funktion ihre Inhalte.

Die Kategorien ergeben sich also jeweils aus dem Grundwert in seiner Anwendung auf das Material. Diese Lehre ist sonach weder ein Begriffsnominalismus, noch ein Begriffsrealismus, sondern ein Begriffsidealismus,[2] wobei das in diesem Ter-

1) Dies anzunehmen, ist der Grundfehler aller naturalistischen Metaphysik. Die transzendentale Einsicht in das kritische Problem der quaestio juris hat gerade dies ontologistische Dogma überwunden.

2) Der Begriff ist etwas Ideelles, aber darum kein „bloßes Abstraktum“. Selbst wenn er durch einen bloßen Abstraktionsprozeß gefunden werden könnte,

minus steckende Wort „Idee“ zum Ausdruck bringen soll, daß der einzelne Begriff von dem Grundwert dependiert, dem er dient, daß er aber innerhalb dieses Rahmens seinerseits keine „bloße“ Idee als „regulatives Prinzip“ für ein Subjekt, sondern „konstitutive Möglichkeitsbedingung“ dafür ist, daß überhaupt Inhalte die Geltungssanktion jenes Grundwertes empfangen und so zu theoretischen, ästhetischen, ethischen etc. Sinninhaltlichkeiten, konkreten Gültigkeiten, sich konstituieren können. Und erst dieser „sachliche“ Zusammenhang wird dann zur regulierenden Norm für ein erkennendes Subjektsverhalten. Der das jeweilige Funktionssystem beherschende Grundwert ist es, nach dem sich bestimmt, was an der „extensiv und intensiv unerschöpflichen Mannigfaltigkeit“ [1]) des Wirklichen für die betreffende „Begriffsbildung“ „wesentlich“ ist. Der Begriff ist also die inhaltliche Ausgestaltung der Idee des absoluten Geltungszusammenhangs überhaupt innerhalb eines bestimmten Grundwertes, dem gemäß er das „Wesentliche“ an dem Konkretwirklichen zu seinem Gegenstand verknüpft. Er ist der Ausdruck der Sinnstruktur oder Geltungskonstitution von Inhaltskomplexen innerhalb eines bestimmten Wertzusammenhangs. Demgemäß gibt es also nicht bloß naturwissenschaftliche, sondern auch geschichtswissenschaftliche, ethische, ästhetische, religiöse „Begriffe“ im strengen Sinne.

Aus dem allen ergibt sich für das System der transzendentalen Logik in toto folgende Einteilung:

I. Reine Logik (Theorie der theoretischen Geltung oder des theoretischen Sinnes: Logik der Philosophie).

II. Materialbezogene [2]) Logik:

1. Objektbezogene Logik (Theorie der Erfahrung oder des empirischen Seins: Logik der Erfahrungswissenschaft.)
   a) Logik der Naturwissenschaft (inkl. Logik der Math.)
   b) Logik der Geschichtswissenschaft.
2. Subjektbezogene Logik (Theorie des Erkennens). [3])

---

besagte diese Art seiner Bewußtwerdung nichts über sein logisches Eigenwesen. Es fällt aber dem echten Begriff auch gar nicht einmal ein, durch ein bloßes Abstraktionsverfahren sich finden zu lassen.

1) Vergl. Rickert, „Grenzen“, S. 32 ff.

2) Das Wort in dem Sinne genommen, in dem oben S. 29 von dem „ursprünglichen Material“ die Rede war.

3) In dem Abschnitt „Zur allgemeinen Kategorienlehre“ wird hierüber noch einiges auszuführen sein.

Man könnte diese drei Teile der Logik überhaupt auch bezeichnen als: Logik der Wahrheit (I), Logik der Richtigkeit (II 1), Logik der Gewißheit (II 2). Erst im letzten Teile handelt es sich um die Beziehung der theoretischen Geltungssphäre zum Subjekt; erst hier gibt es ein Urteilen und Schließen, erst hier Normen (Sigwart) und „Denkgesetze", erst hier ein „analytisches Urteil" im Sinne der formalen Schullogik (Drobisch), erst hier ein Problem der „Evidenz" (Husserl), erst hier ein „Gefühl der Urteilsnotwendigkeit" (Rickert), erst hier ein „problematisches Urteil" (Windelband), erst hier Methoden im Sinne von technischen Verfahrungsweisen bei der forschenden und darstellenden Tätigkeit (Wundt).

---

3. Kapitel.

Wissenschaft und „Wirklichkeit."

a) Die „anschauliche Welt".

„Die Wissenschaft hat das Wirkliche zu erkennen." Um diesen Satz zu verstehen, muß man wissen, was „Wissenschaft" ist, was „Wirkliches" bedeutet, was mit „Erkennen" gemeint ist. Erkennen bedeutet: Gegenständliche Urteile fällen. Was „Gegenständlichkeit" bedeutet, haben wir im vorigen Abschnitt kennen gelernt: schlechthiniger Geltungszusammenhang innerhalb eines Grundwertes; innerhalb des Grundwertes „Wissenschaft" also: schlechthiniger theoretischer Sinnzusammenhang. Wie aber kommt nun in einem wissenschaftlichen Urteil das Inhaltliche und der Sinn zusammen, wie stellt sich deren Verhältnis dar? Wie kann das Urteil beanspruchen, das Wirkliche zu erkennen?[1])

Hier muß zunächst folgendes auseinander gehalten werden: es gibt nicht bloß eine positive empirische Einzelwissenschaft, es gibt auch eine Philosophie als Wissenschaft. Beider Verhältnis zum „Wirklichen" ist ein verschiedenes. Die Philosophie hat als transzendentale Disziplin gar nicht das Wirkliche zum Erkenntnisobjekt; sondern sie untersucht die Geltungszusammenhänge, die Sinnformen, aus denen die wirklichen Inhalte erst eine gegenständliche Bedeutung und Geltung bekommen. Von ihr wird in den Abschnitten „Zur allgemeinen Kategorienlehre" und „Bewußtsein überhaupt und Vernunft" die Rede sein. Hier handelt es sich zunächst nur darum, uns den Sinn der sogenannten Erfahrungswissenschaft klar zu machen.

Diese scheint nun doch die Aufgabe zu haben, das Wirkliche selbst zu erkennen. Das ist in der Tat der Fall, aber man muß

---

1) „Wirklich" immer in dem oben S. 29 ausgeführten Sinne des „erkenntnis-theoretisch Wirklichen" verstanden.

unn den Begriff „erkennen“ streng kritisch fassen und sich hüten, den vorkritisch-ontologistischen Wahrheitsbegriff beizubehalten und zu glauben, entweder: die Erfahrungswissenschaft habe das Wirkliche in all seiner Fülle aufzunehmen, oder: ein dahinter steckendes seiendes Wesen zu fassen. Erkennen ist Beziehung des Inhaltlichen auf den Sinnzusammenhang „Wissenschaft“; Erkennen ist ein theoretisches Sinnverknüpfen des Inhaltlichen. Auch die Erfahrungswissenschaft also erkennt nicht das Wirkliche in dem Sinne, daß es dessen Inhalt ausschöpft, sondern sie erfaßt an diesem Inhalt nur bestimmte Sinnzusammenhänge, und auch hier nicht alle, sondern, eben als Wissenschaft, nur die theoretischen. Mit andern Worten: sie erkennt die Zusammenhänge des Wertes „theoretische Wirklichkeit“ am Wirklichen, sie erfaßt den Wert, den Sinn, die Geltungseinheit „wissenschaftliche Wirklichkeit“ in ihrer inhaltlichen Erfüllung und Bestimmtheit, sie erkennt das Wirkliche, sofern es in der Geltungsform „Wirklichkeit“ steht, und zwar genauer: in der Geltungsform „Erfahrung = theoretische Synthese des Erfahrbaren“, und nur insoweit und insofern, als Inhaltliches in diese Geltungsform eingeht. Sie erkennt aber den Wert „Wirklichkeit“ selbst nicht, d. h. den Gesamtsinn all ihrer einzelnen inhaltlichen Erkenntnisse; sondern der ist, eben als allgemeines, formales Wert- oder Sinngefüge, seinerseits Erkenntnisobjekt der Philosophie, genau wie das Sinngefüge „Moral“ oder „Kunst“. Die wirkliche positive Erfahrungswissenschaft füllt den Wert (Form) „theoretische Erfahrung“, wie die wirkliche lebendige Kunst den Wert „Kunst“ füllt. In diese inhaltliche Erfüllung in concreto redet die Philosophie in keiner Weise darein, aber über den Gesamtsinn des damit Gemeinten und Geleisteten hat sie allein die Erkenntnis.[1])

Welches ist nun der philosophische, d. h. geltungswissenschaftliche Sinn der Erfahrungswissenschaft? Worauf bezieht sie sich, und wonach richtet sie sich? Sie bezieht sich allgemein zugestandener Maßen auf „die anschauliche Welt“, die uns umgibt, und in der wir leben, auf die sogenannte „empirische Wirk-

1) Daß der Einzelwissenschaftler glaubt, unmittelbar das letzte, absolute, eine, seiende „Wesen“ der Welt in seinen erfahrungswissenschaftlichen Einsichten zu fassen, stört den Philosophen nicht. Denn das ist ja keine einzelwissenschaftliche Behauptung mehr, sondern eine erkenntnistheoretische, und die Erkenntnistheorie ist Domäne der Philosophie und nicht der Einzelwissenschaft als Einzelwissenschaft.

lichkeit", und will das Gegenständliche daran erfassen. Diesen Begriff müssen wir darum etwas näher betrachten. Ich nehme die These, auf die es mir letztlich ankommt, gleich voraus: es muß scharf unterschieden werden zwischen „empirischer Wirklichkeit" als Ausgangspunkt und „empirischer Wirklichkeit" als Zielpunkt der Erfahrungswissenschaft. Beide sind nach Geltungscharakter und Struktur von sehr verschiedener logischer Beschaffenheit und Dignität.[1])

Wir haben oben von der „Erlebniswelt" gesprochen: ist das nicht dasselbe, was man auch „anschauliche Welt" nennt? Antwort: Nein; denn jene ist ein Abstraktions-, bezw. Konstruktionsgebilde zum Zwecke der Theorie, diese die Welt, die uns im alltäglichen Leben wirklich umgibt. Es ist die Welt, wie sie Hinz und Kunz, Müller und Meier verstehen, die sinnlich-anschauliche Wirklichkeit von Dingen und Geschehnissen, in der wir Menschen mitten inne stehen, und an dieser Welt setzen alle Einzelwissenschaften an.

Diese Welt zeigt schon der unmittelbaren Erfahrung, sofern diese nicht schon philosophisch voreingenommen ihr gegenübertritt, ganz bestimmte Zusammenhänge und Formbeziehungen; so namentlich eine räumliche und zeitliche Anordnung der Inhalte, ferner eine solche nach Koexistenz und Sukzession von Inhaltskomplexen; es ist eine Welt von Dingen und Vorgängen in Raum und Zeit.[2]) Wir stehen niemals absolut Formlosem gegenüber, sondern die unmittelbar „vorgefundene" Welt ist immer schon geformt, enthält schon „logischen Gehalt";[3]) die Idee einer völlig formlosen Welt ist nur ein erkenntnistheoretisches Konstruktionsgebilde.

Die Erfahrungswissenschaft will sich letzten Endes auf die Inhalte der „Erlebniswelt" beziehen, sie knüpft aber an die „anschauliche Welt" an: jene ist das Wirkliche als Material, diese die Anknüpfungs- oder Ausgangswirklichkeit. Material, Ausgang und Ziel der Erfahrungswissenschaft sind also auseinander zu halten. Unter transzendentalem Aspekt ist die Sinnstruktur

1) Es ist der Fehler des Realismus, daß er diese beiden Begriffe nicht scharf trennt und ihr logisches Verhältnis zu einander verkennt; vergl. S. 63 ff.

2) Vergl. B. Christiansen „Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens" S. 34 ff.

3) Auf diese Welt bezieht sich die δόξα Platons: es ist die „Welt der Meinungen", des „verworrenen Denkens" (Leibniz).

der wissenschaftlichen Erfahrung so, daß sie sich an Hand der anschaulichen Welt nach dem formalen Wert „schlechthin giltige Einheit des Erfahrbaren“ richtet, um eine auf die Erlebniswelt sich beziehende empirisch-inhaltliche Erkenntnis zu gewinnen.

Die anschauliche Welt ist also schon geformt: wie sind diese Formen zu begreifen? Wie alle Formzusammenhänge als Sinngefüge auf einen bestimmten Wert hin. Die „empirische Welt“ als Ausgang ist geformt, und die „empirische Wirklichkeit“ als Ziel ist geformt: aber beide Formsysteme haben eine sehr verschiedene logische Dignität. Diese Verschiedenheit des Geltungscharakters kann nur herrühren von der Verschiedenheit in der Geltung des Wertes, der als Beziehungspunkt der Synthesen fungiert. Diese Verschiedenheit aber ist darin begründet, daß in dem einen Falle der Sinnbeziehungspunkt der „reine“ Wert: „einheitlicher theoretischer Erfahrungszusammenhang“ ist, während das andere Mal der Wertgesichtspunkt, der als Auswahl- und Verknüpfungsprinzip dient, das biologische Interesse der Selbst- und Arterhaltung ist:[1]) dort also ein als unbedingt und schlechthin geltend vorausgesetztes Wertprinzip, hier relative und bedingte Interessen. Jenes nur ergibt als seine „Funktion“ eine einheitliche, in sich absolut identische Wirklichkeit, diese dagegen bei jedem Subjekt eine in Einzelheiten verschiedene Welt; nur die „facies totius mundi“ (Spinoza) bleibt auch hier die gleiche, weil die biologischen Bedürfnisse generell gleiche sind.

Vom Standpunkte der anschaulichen Welt der alltäglichen Erfahrung sind die Formen der „erfahrungswissenschaftlichen Wirklichkeit“ „Umformungen“ der in ihr selbst schon vorhandenen Formen. Vom Standpunkte der Erfahrungswissenschaft sind die Zusammenhänge, die schon die vorgefundene anschauliche Welt aufweist, vor- oder unterwissenschaftliche Verknüpfungen, deren Geltungsprinzip das biologische Interesse, das animalisch-menschliche Bedürfnis ist, dem sie dienen. Erst im Laufe der Geschichte tritt an dessen Stelle die Idee der „Wissenschaft um der Wissenschaft willen“ und schafft eine Erfahrungswissenschaft, deren Gebilde

---

1) Für diese letzteren Synthesen gilt der Satz von Simmel („Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnis“, Archiv f. syst. Phil. I. 1895, S. 34): „Wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckmäßigen, leben-fördernden Handelns erwiesen haben.“ Vergl. Bergson, „Schöpferische Entwicklung“, S. 102: „Die sichtbaren Konturen der Körper sind der Umriß unserer etwaigen Wirkung auf sie.“

aber nun nicht an Stelle der Gebilde der anschaulichen Welt treten (da das biologische Interesse ja weiter wirksam bleibt), sondern nur „von" dieser gelten, eine Wissenschaft „über" diese darstellen. Da wir aber als historische Wesen in die wissenschaftliche Auffassung der Welt hineinwachsen, ist bei uns die bloß biologisch orientierte Synthesis der Erlebnisinhalte kaum irgendwo noch rein vorhanden; vielmehr mischen sich in das vorwissenschaftliche Weltbild Momente des wissenschaftlichen; so z. B. wenn wir — trotz Kopernikus — nach wie vor die Sonne aufgehen sehen, sie aber nicht mehr als leuchtende Scheibe, sondern als Kugel denken, und unsere Erde desgleichen. Um so mehr Anlaß also, die verschiedenen Wirklichkeitsbegriffe reinlich auseinander zu halten und auf ihren Geltungsgrund zu untersuchen.

Wenn Kant dem kategorialen Formensystem das „Gewühl der Empfindungen" gegenüberstellt, so kann man sagen, daß er das inhaltliche Moment, sofern es Ansatz für die Wissenschaft sein soll, zu entblößt gefaßt hat.[1]) Bezüglich der anschaulichen Welt hat der Positivismus ganz recht, wenn er behauptet, daß auch in ihr schon Formen „vorgefunden" werden: Raum und Zeit, ferner Substanz im Sinne von relativ konstanter Koexistenz, Kausalität im Sinne von relativ konstanter Sukzedenz. Aber er irrt ganz erheblich, wenn er meint, in diesen „Koordinationsformen" auch schon die Kategorien zu haben, wenn er diese beiden logisch streng zu scheidenden Begriffe[2]) identifiziert. Die Kategorien setzen an diese Koordinationsformen an, aber sie stehen im Dienste der Idee des absoluten Geltungszusammenhangs, nehmen demgemäß von diesen „Vorstellungsformen" nur auf, was sich logisch zu legitimieren

1) Wodurch er genötigt wurde, in der Deduktion 1. Aufl. einen unglaublich komplizierten Apparat transzendentalpsychologischer Vermögen in das Subjekt hinein zu konstruieren, um Inhalt und Form zusammen zu bringen.

2) Über den Unterschied von Koordinationsformen und Kategorien vergl. B. Christiansen, „Philosophie der Kunst", S. 53 ff. „Die Kategorie erst macht aus der Koordination der Elemente ein Wertungsobjekt" (S. 54); vergl. ferner desselben Verfassers „Kantkritik", Bd. I, Hanau 1911. Zur Vermeidung eines Mißverständnisses sei noch ausdrücklich bemerkt: die Koordinationsformen sind Formen der „anschaulichen Welt", aber sie decken sich nicht mit dem, was Kant „Anschauungsformen" nennt; über die „Anschauungsformen" Raum und Zeit als Koordinationsformen erheben sich die Kategorien Raum und Zeit; wie andererseits die Kategorien „Substanz" und „Kausalität" durch die Koordinationsformen: relativ konstante Koexistenz und Sukzedenz substruiert werden.

vermag, und lassen das „Vorlogische“, „Unterlogische“ weg; sie formen also — vom Standpunkte des erkennenden Subjekts gesehen — die (im empirischen Sinne) „anfänglichen“ Formen um, holen aus den vorgefundenen die „ursprünglichen“ Formen heraus. Daß wir aber das leisten können, beweist, daß die reinen Formen als solche die logischen Möglichkeitsbedingungen auch jener empirisch-anschaulichen Formen sind, nur daß sie hier nicht in ihrer rein wissenschaftlichen Form, sondern verunreinigt in die Erscheinung treten. Die anschauliche Welt des alltäglichen Lebens ist ein transzendental konstituiertes Gebilde einer vorwissenschaftlichen (vorkritischen, vorkulturellen) Synthesis. Die wissenschaftlichen Kategorien als kritisch legitimierte Synthesisprinzipien knüpfen an sie an; sie fügen dabei kein inhaltlich-qualitatives Moment hinzu, wohl aber eine transzendental-logische Qualität, durch die durchgängige Beziehung des Erfahrbaren auf eine schlechthinige theoretische Einheitsform.[1])

Es müssen also auseinander gehalten werden: Raum, Zeit, Koexistenz, Sukzedenz als Koordinationsformen, und Raum, Zeit, Substanz, Kausalität als Kategorien. Entsprechend ist dann auch die Synthese des Wirklichen eine logisch verschieden qualifizierte. Dem Raum als Koordinationsform z. B. entspricht der empirische Anschauungsraum, dem Raum als Wissenschaftskategorie, als lex mathematica, der Raum der euklidischen Geometrie.[2]) Analog

1) Dies ist besonders klar bei der Kategorie der Existenz; darauf, daß dieser Unterschied von inhaltlicher und logischer Qualität nicht festgehalten wurde, beruht der Fehler des ontologischen Gottesbeweises in seiner scholastischen Form. Was den Gottesbeweis Descartes' (den in der dritten Meditation, nicht den in der fünften Meditation der Scholastik nachgesprochenen) angeht, so bedarf er nur der erkenntnistheoretischen, bezw. geltungsphilosophischen Klärung, um richtig zu sein. Die ganze Philosophie Fichtes, wie auch Hegels, sind nur 2 Ausführungen dieses Gottesbeweises im großen Stile.

2) Vergl. über die Begriffe: Raumanschauung, Anschauungsraum und mathematischer Raum: Bauch, „Kant“, S. 71. Über das Verhältnis der euklidischen zur nichteuklidischen Geometrie wird weiter unten gehandelt werden. Über Raumanschauung und Anschauungsraum sei folgendes angemerkt: Die Geltungszusammenhänge des Inhaltlichen sind in ihren immanent-sachlichen Beziehungen nie und nimmer aus „Vermögen“ des Subjekts zu begreifen; also nicht die räumliche Anordnung aus einem „schema coordinandi“ der menschlichen Seele, die wissenschaftliche Welt aus „Verstandesgesetzen“, das Sinngefüge der Welt überhaupt aus dem „Vermögen“ „Vernunft“. Sondern die transzendental-logische Sachlage ist so: es gibt verschiedene Geltungszusammenhänge, und demgemäß für ein darauf sich richtendes Subjekt verschiedene Aufgaben. Je nachdem

ist es bei den drei anderen Begriffen.[1]) Die Kategorien sind, „von unten“, vom Standpunkte des Materials, angesehen, die reinen logischen Möglichkeitsbedingungen, die das Inhaltliche zu theoretischen Gegenständen konstituieren, die Koordinationsformen vorwissenschaftlich unreine Synthesisprinzipien. „Von oben“, vom Standpunkte des transzendentalen Wertes, betrachtet, sind die Kategorien die Realisationsbedingungen des Wertes am Material, deren Anwendung auf dieses durch die Koordinationsformen ermöglicht wird, die eine relative Wertformung darstellen, und als solche für die absolute Formung den Ansatz abgeben können.

Wir fassen also die Formen und Zusammenhänge, die in der anschaulichen Welt „vorgefunden“ werden, auf als vor-, d. h. unterwissenschaftliche Wertverknüpfungen, deren Auswahl- und Anordnungsprinzip der biologische Wert (Erhaltung des „Lebens“, im biologischen Sinne, von Individuum und Art) ist.[2]) Damit aber wird nun nicht etwa „die Realität der Außenwelt“ wieder illusorisch: es ist auch hier jede „Introjektion“ der Inhaltsmomente streng zu vermeiden. Nur die Formen, in denen sich die „Erlebniswelt“ in der „anschaulichen Welt“ darbietet, sind subjektiv-bedingt, wor-

---

es sich auf den einen oder anderen Geltungszusammenhang richtet, nennt man es als Ganzes Vernunft oder Verstand oder Urteilskraft oder Raumanschauung. Von einer Tätigkeit des Koordinierens als Quelle der Geltung der Raumform kann nicht die Rede sein. Die „transzendentale Ästhetik“ Kants, die eine in der Eile der Niederschrift (vergl. „gleichsam im Fluge“, Akad.-Ausg., Briefe I, S. 323) übernommene Übersetzung des durch die kritische Problemstellung überwundenen Standpunktes der „Inaugural-Dissertation“ ist, ist total umzuschreiben.

1) Über Bergsons Lehre wird gleich zu handeln sein; was seine Unterscheidung von temps-durée (Dauer) und temps-espace (räumlich schematisierte Zeit) angeht, so ist letztere die Möglichkeitsbedingung der Sinnsynthese „mathematische Naturwissenschaft“, erstere die der Sinnsynthese „organischer Zusammenhang der Weltinhalte überhaupt“, — wenn auch Bergson selbst ganz was Anderes darin erfaßt zu haben glaubt. „Die Zeit“ selbst dauert ebenso wenig, als „der Raum“ ausgedehnt ist, vielmehr sind beides logische Möglichkeitsbedingungen, die eine gesetzmäßige Anordnung, jene des „bloßen“ Nacheinander, dieser des Nebeneinander (vergl. Leibniz, Ausg. d. philos. Bibl., Bd. I, S. 134) von Inhalten begründen: „synthetische Prinzipien a priori.“

2) „Was uns im gewöhnlichen Leben an dieser Wirklichkeitsstufe festzuhalten und sie als die Wirklichkeit zu setzen veranlaßt“, „ist ihre biologische Zweckmäßigkeit“: „Das im praktischen Leben bevorzugte Wirklichkeitssystem ist besonders geeignet, den Anknüpfungspunkt zu bilden für solche organische Reaktionen, die der Erhaltung des Individuums und seiner Art günstig sind.“ Daher „die faktische Präponderanz dieses Systems“ (Christiansen, „Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens“, S. 45).

aus dann eben die Aufgabe der Wissenschaft entspringt, die objektiven Formen zu eruieren. Nur in diesem Sinne also kann man die uns umgebende anschauliche Welt als eine phänomenale, als ein „bloßes“ Phänomen bezeichnen.[1]) Die „empirische Welt“ als Ansatzpunkt ist phänomenal, weil und insofern als ihre Zusammenhangsprinzipien subjekt-bedingt sind; die „empirische Wirklichkeit“ als Ziel aber ist nicht phänomenal, sondern darin wird eine Seite der objektiven Wirklichkeit, nämlich ihre seinswissenschaftliche Struktur, erfaßt.[2]) Die Wissenschaft erkennt die Erscheinungen, indem sie die in ihnen enthaltenen inhaltlichen Momente in den schlechthin geltenden theoretischen Sinnzusammenhang stellt, d. h. ihr theoretisches Wesen (= theoretische Wertstruktur) herausstellt.

Wenn Dilthey behauptet,[3]) daß „unser Glaube an die Realität der Außenwelt“ nicht auf Vorstellungs- und Denk-, sondern auf Trieb- und Willensmomenten beruht, so mag das bezüglich der empirischen Psychogenese dieses Glaubens wohl stimmen; aber damit ist über „das Recht dieses Glaubens“ nicht das geringste gesagt. Sondern das Daß dieser „anschaulichen Welt“ ist in ganz anderer Weise begründet, als Dilthey von seiner psychologistischen Problemstellung aus es glaubt begründen zu müssen und zu können.[4]) Für das Wie der Verknüpftheit dieser Außenwelt aber ist es

---

1) Über das Ding-an-sich-Problem wird später zu handeln sein.

2) Hier ist also der sogen. Phänomenalismus „aufzuheben“. Das berechtigte Moment daran besteht darin, daß die „anschauliche Welt“ in der Tat nicht den reinen Geltungszusammenhang gibt. Aber es steckt dahinter kein anderes „Sein“, sondern der Unterschied ist ein solcher des „Geltens“. Das sogen. „Wesen“ einer Sache ist immer Funktion des Wertes, dem sie untersteht, d. h. ihr geltender Sinnzusammenhang! Leibniz hat also, rein erkenntnistheoretisch interpretiert, recht, wenn er die empirische Welt ein „phaenomenon bene fundatum“ nennt: ihre Zusammenhänge „gründen“ in schlechthinigen Geltungsprinzipien als ihren Möglichkeitsbedingungen. Umgekehrt sind deren Vorformungen der Anknüpfungspunkt für die Wissenschaft: diese hat ein „fundamentum in re“, (für das sie selbst die „ratio“ ist).

3) Dilthey, „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Real. d. Außenwelt u. seinem Recht“, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1890.

4) Ich verweise zurück auf S. 28 ff. und S. 38 ff. Hier sei zu dem dort Gesagten noch hinzugefügt, daß auch der Ausdruck „draußen“ sehr verschiedene Bedeutungen hat, die dann leicht zu Quaternionen verleiten können, wenn man den Beziehungspunkt, in Bezug auf den als „innen“ etwas als „außen“ bezeichnet wird, nicht begrifflich streng festhält.

richtig, daß hier das praktische Verhalten, genauer: das biologische Interesse, den Beziehungspunkt abgibt. An dieser Stelle ist also überhaupt das Berechtigte der biologistischen und pragmatistischen Theorie des Erkennens „aufzuheben".

Zum Schluß dieses Abschnitts will ich über Bergson und über die „Phänomenologie" einiges anmerken.

Die „Wirklichkeit", die Bergson intuitiv erfassen will, ist eine Funktion seiner biologischen Gesamteinstellung, deren Einseitigkeit ihm aber wegen Unkenntnis der transzendentalen Problemstellung und dadurch bedingte Nichtunterscheidung von „Inhalt" und „Gegenstand" nicht bewußt ist, die er deshalb verabsolutiert und so die nach ihr geformte Wirklichkeit für die absolute hält.[1]) Seine Ausführungen über die Zeit als „konkrete Dauer" zehren von dem einen Gedanken, daß aus durch Analyse gewonnenen Elementen kein Ganzes zu begreifen sei, da bei jener das „geistige Band", das die Teile eint, verloren gehe. Das ist aber nichts anderes, als die Kantische Einsicht von der Apriorität synthetischer Prinzipien; nur daß Bergson als einziges solches synthetisches Prinzip die konkrete Zeit ansieht, während die Transzendentalphilosophie diese als ein Synthesisprinzip unter sehr vielen anderen erkennt. Bergson unterliegt genau demselben Fehler, den Kant an Hume rügt:[2]) Daß dieser zu seiner einseitigen Lösung deshalb gekommen sei, weil er nicht das Ganze der in Betracht kommenden Prinzipien in ihrem Zusammenhang, sondern nur eines derselben herausgelöst untersucht habe — Hume die Kausalität, Bergson die Zeit! — und dabei von der empirisch-positivistisch-zeitlichen Einstellung nicht loskomme. Man kann sich diese Einseitigkeit bei Bergson auch so klar machen: Der dem konkretzeitlichen Zusammenhang des „Wirklichen überhaupt" entsprechende Zusammenhang im Subjekt ist der des Gedächtnisses („Matière et Mémoire"): Beide stehen in einem gegenseitigen Funktionsverhältnis. Wie aber das Gedächtnis nicht der einzige und nicht der höchste

1) Vergl. auch Kroner, „Henri Bergson" Logos, Bd. I, S. 125 ff.

2) „Ich war weit entfernt, ihm (Hume) in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann" („Proleg." Ausg. Vorländer, S. 7). Dem gegenüber stellt sich Kant „das Problem in seiner möglich größten Erweiterung" (S. 8), wo es auf das gesamte System der Zusammenhangs- oder Sinnprinzipien (= Vernunft) abzielt.

Sinnzusammenhang ist, ist es eine Einseitigkeit, in ihm als „durée pure" den Zusammenhang der Welt zu sehen. Was Bergson für die absolute Wirklichkeit hält, ist eine unklare Mischung aus „Erlebniswelt" und „anschaulicher Welt": sie steht, erkenntniskritisch betrachtet, zwischen der Erlebniswelt und der anschaulichen Welt der alltäglichen Erfahrung, indem aus dieser, unter Absehung von den durch das Interesse[1]) gebildeten Cäsuren, bloß die eine Form „Dauer", „zeitlicher Fluß" auf jene angewendet wird. Weil er aber ferner „Erlebniswirklichkeit" und „Lebenswirklichkeit"[2]) konfundiert, glaubt er, in seiner „Erlebnisphilosophie" die Grundlage einer „Lebensphilosophie" zu haben, d. h. er wirft Seins- und Sinnfragen durcheinander, glaubt, den Sinn aus dem Seienden herausholen zu können, ohne zu bemerken, daß er dabei immer schon eine ganz bestimmte Sinneinstellung, die biologisch-psychologische, als dogmatisches „Vorurteil" zu Grunde legt. Was endlich seine Lehre vom „élan vital" angeht, so ist seine Argumentation in ihrer erkenntnistheoretischen Struktur prinzipiell derjenigen Schopenhauers gleich.[3]) Wie bei diesem „die Welt als Vorstellung und Wille", so wird sie von Bergson „als Gedächtnis und Lebensschwungkraft" gefaßt; das eine ist eine ebenso dogmatische Metaphysik, wie das andere. Der Grundfehler bei aller dogmatisch-ontologischen Metaphysik aber ist der, daß die in den Einzelwissenschaften als Seinswissenschaften zulässige ontologische Argumentationsweise auf das Ganze der Welt übertragen wird. Es wird nicht gesehen, daß es sich dem Ganzen gegenüber gar nicht mehr um ein „Erklären", sondern nur noch um eine Sinndeutung handeln kann. Alle Sinndeutung aber kann nur von Werten aus erfolgen. Alle Seinsphilosophie ist auf Teile der Welt beschränkt, vom Ganzen der Welt kann

---

1) Auch die gesamte exakte Wissenschaft dient nach Bergson nur dem Nützlichkeits-, dem Interessengesichtspunkt.

2) Vergl. unten den Abschnitt „Das aktuelle Subjekt".

3) Schopenhauer („Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. I, Buch 2, § 18), „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht 2 objektiv erkannte, verschiedene Zustände, . . . sondern sie sind Eines und dasselbe, nur auf 2 gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand." Bergson („Schöpferische Entwicklung", S. 96), „Hebe ich meine Hand von A nach B, so erscheint mir diese Bewegung gleichzeitig unter 2 Gesichtspunkten. Von innen gefühlt, ist sie ein einfacher unteilbarer Akt, von außen gesehen, ist sie der Weg einer bestimmten Kurve A B."

nur eine Wertphilosophie handeln.[1]) Was endlich die Methode der Intuition angeht, so werde ich darauf weiter unten eingehen. Hier sei nur kurz bemerkt: die Intuition, wie sie Bergson will, ist keine Erkenntnis, sondern das „leben“ selbst; durch Nichtauseinanderhaltung beider tut man beiden Gewalt an; statt beides zusammen zu haben, wie sie glaubt, hat die „intuitive Philosophie“ keines von beiden, an Stelle des „sowohl-als auch“ tritt das „weder-noch.“

In der „anschaulichen Welt“ liegt auch das, was die Phänomenologen als Phänomene, als „phänomenale Sphäre“ (Linke), durch phänomenologische „Wesensschauung“[2]) fassen wollen: diese „Phänomene“ sollen anschaulich faßbar und als anschauliche in ihrer Bedeutung analysierbar sein; sie sollen aber vor jeder bewußt naturwissenschaftlichen, z. B. physikalischen oder psychologischen, Einstellung liegen, vielmehr sowohl für die Begriffsbildung der Naturwissenschaft, wie die der Psychologie die gemeinsame Unterlage bilden. Daher muß vor diese Wissenschaften eine gemeinsame Grundwissenschaft treten, die diese „Wesen“ rein aus sich selbst heraus interpretiert, diese vorwissenschaftlichen „Bedeutungen“ klärt.[3])

Was ist diese neutrale, sogenannte „phänomenale Sphäre“? Es ist nichts anderes, als die anschauliche Welt, in der wir leben, nur daß diese nicht als Medium des Lebens, sondern als Objekt des „bloßen“ Anschauens, speziell des phänomenologisch-anschaulichen Erkennens, gefaßt wird. Diese „phänomenale Sphäre“ ist also Funktion der spezifisch phänomenologischen Einstellung, nur daß dies den Phänomenologen meist nicht bewußt ist, sondern sie meinen, die begrifflich noch ungeformte Wirklichkeit selbst zu erfassen. Weil sie sich von der spezifisch naturwissenschaftlichen und spezifisch psychologischen Einstellung befreien, glauben sie überhaupt „voraussetzungslos“ zu sein. Was bei dieser phänomenologischen Analyse resultiert, ist das, was der gewöhnliche Mensch des täglichen

---

1) Den seinswissenschaftlichen, speziell biologisch-psychologischen, Scharfsinn und den „grandiosen Schriftsteller“ erkenne ich in Bergson gerne an; aber diese Vorzüge dürfen das Urteil über den philosophischen Gehalt nicht beirren.

2) Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft.“ Logos, Bd. I, S. 315 ff.

3) Diese „Bedeutungsanalyse“ tritt dabei notwendig in weitem Umfange als die Klärung von Wortbedeutungen auf, als Herausstellung von Äquivokationen — eine zweifellos notwendige und verdienstliche Arbeit.

Lebens und sein gesunder Menschenverstand für das Wesen der Dinge ansehen würde, wenn er die Fähigkeit besäße, sich von den dogmatisch-ontologischen Voraussetzungen, innerhalb deren er sich allenthalben bewegt, freizumachen und rein phänomenologisch zu „schauen".

Diese Problemstellung hat das Verdienst, den Psychologismus aus seinen eigenen sachlichen Grundlagen heraus zu überwinden, und sie klärt die phänomenologischen Grundlagen auch der transzendentalen Problemstellung (Grundlagen hier = vorgefundene fundamenta, nicht = vorausgesetzte rationes!). Aber sie irrt, wenn sie mehr oder gar alles sein will, und wenn sie glaubt, die transzendentale Problemstellung überwunden zu haben. Vielmehr enthält diese allein den Weg, die Methode, zu den logischen „Gründen", den rationes, den Voraussetzungen jener vorgegebenen fundamenta zu gelangen. Hinter, über die phänomenologische Analyse muß die transzendentale Deduktion treten.[1] Diese begreift die Zusammenhangsprinzipien („Wesensgesetze") der „anschaulichen Welt" aus denen der Wissenschaft: die phänomenale Sphäre ist die verunreinigte transzendentale Sphäre, die transzendentale Sphäre ist der logische Grund der Möglichkeit der phänomenalen Sphäre als eines sinnvollen Zusammenhangs, und sie reinigt jene dadurch, daß sie als Beziehungspunkt der Phänomene („der Wesen") nicht das empirische Subjekt nimmt, sondern den schlechthin giltigen Wert (Idee) „Wissenschaft": die Gegenstände für das empirische Subjekt begreifen sich nur durch ihren Begriff, d. h. als Gegenstände des „erkenntnistheoretischen Subjekts" (= Inbegriffs logischer Gesetzlichkeit).

Die Phänomenologie zeichnet sich vor dem landläufigen Positivismus dadurch aus, daß sie das Problem des „Gegenstandes" als ein von dem Inhaltsproblem verschiedenes und darum für sich zu behandelndes Problem sui generis, das seine eigene Methode fordert, erkennt; sie trennt aber nicht reinlich zwischen „Vorgegebenheit" und „Voraussetzung" und kommt so zu keiner klaren Fassung des logischen Verhältnisses dieser beiden Momente: diese umfaßt die apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Geltungssynthesen, jene die intentionalen Ausgangspunkte,

---

1) Daß Husserls „Phänomenologie" nur eine Erweiterung des Problems der „metaphysischen Deduktion" („Erörterung") Kants als Grundlage der „transzendentalen, d. h. erkenntniskritischen Deduktion" ist, die erst für diesen Befund den Rechtsgrund zu geben vermag, darüber vergl. Kuntze loc. cit. S. 193 ff.

an welche die betreffende Kulturbetätigung, z. B. Naturforschung, ansetzt. Für diese ist Voraussetzung der Sinnzusammenhang „Natur" als schlechthin geltende Einheit, Vorgegebenheit die „empirische Wirklichkeit" des täglichen Lebens. Die letztentscheidende Frage ist nicht, was gegeben ist und wie es gegeben ist, sondern was „Gegebenheit" ist, d. h. welches der logische Grund der in der Gegebenheit zum Ausdruck kommenden Zusammenhangsform ist, wie die Voraussetzungen die Vorausgegebenheiten zu gegenständlichen Giltigkeiten konstituieren.

Die Phänomenologie sieht wohl das Problem des Gegenstandes, aber nicht das Problem des Begriffs[1]) des Gegenstandes und die Methode, diesem beizukommen, welches eben die transzendentale Methode ist. Eine bloß phänomenologische Analyse des Gegenstandsbewußtseins kann ebensowenig zu einem Begriff des Gegenstandes führen, als sonstwo in irgend einer Wissenschaft eine bloße Beschreibung zu einem Begriff führt. Über das Gegenstandsbewußtsein als „Bewußtsein von" erhebt sich der Gegenstandsbegriff als „synthetisches Bewußtsein überhaupt." Der Begriff des Gegenstandsbewußtseins enthüllt sich in der „reinen Synthesis."

Die Transzendentalphilosophie geht ein gutes Stück mit der Phänomenologie; aber wo diese Halt macht und „keine sinnvolle Frage mehr offen sieht",[2]) da sagt sie dasselbe, was Leibniz von Descartes sagt: nämlich daß er in der Analysis nicht weit genug zurückgehe, sondern in dem „Vorzimmer der Wahrheit" stehen bleibe.[3]) Wenn die Phänomenologie ihr ganzes Geschäft vollendet hat, ist noch kein einziges transzendentales Problem gelöst, ja auch nur gestellt. Die transzendentale Problemstellung fängt gerade da an, wo die Phänomenologie aufhört. „Mit derber Entschiedenheit" hat Fichte in der „Grundlage des Naturrechts", 1796, erklärt:[4]) „Ein „reines Ich" und die Verrichtungen desselben vor allem Bewußtsein habe keine Realität, weil sie nicht im gemeinen Bewußtsein vorkommen, heißt dasselbe sagen, was ein ungebildeter Wilder sagen würde, wenn er spräche: eure Kausalität

---

1) Über den Begriff des Begriffs vergl. oben S. 41 ff. und unten S. 82 ff.

2) Husserl, loc. cit., S. 317. Vergl. S. 322, wo behauptet wird, „die phänomenologische Wesensforschung trage allen berechtigten Motiven des Apriorismus volle Rechnung!"

3) Brief von Leibniz an Remond vom 10. Januar 1714.

4) Fichte-Ausgabe von Medicus Bd. II, S. 30/31.

und eure Wechselwirkung haben keine Realität, denn man kann sie nicht essen.“ Die Philosophie muß Wissenschaft sein, aber sie darf deshalb nicht aufhören, Philosophie zu sein.

Was die Stellung der Phänomenologie speziell zur Logik angeht, scheint mir die Sachlage folgende: legt man die oben, (Seite 45/46) gemachte Unterscheidung einer Logik der Wahrheit (Logo-Logik), Logik der Richtigkeit (Methodo-logik), Logik der Gewißheit (Psycho-logik) zu Grunde, so kann man sagen: Die Phänomenologie sieht die Probleme innerhalb der Logik der Wahrheit, die auf die Prinzipien der Synthesis der Gegenstände selbst gehen, nicht. Infolgedessen hält sie auch Logik der Richtigkeit (Logik der Erkenntnis) und Logik der Gewißheit (Logik des Erkennens) nicht reinlich auseinander, sondern läßt beider Probleme ineinander laufen. Infolge dieser Nichtunterscheidung trennt sie dann innerhalb der Logik der Richtigkeit nicht rein zwischen der Logik der anschaulichen Phänomene (Phänomeno-logik) und der Logik der wissenschaftlichen Begriffe (Methodo-logik). Die Phänomeno-logik ist ein begrifflich unklares Mittelding zwischen Methodo- und Psychologik.[1])

Es liegt natürlich der Einwand nahe: wenn die phänomenale Sphäre „Funktion“ der phänomenologischen, so ist die transzendentale Sphäre „Funktion“ der transzendentalen Methode. Aber dieser Einwand ist keiner; wir Transzendentalisten brechen ihm die Spitze ab, indem wir ihn dankend akzeptieren, mit dem Bemerken: Allerdings; aber eben darin besteht das Wesen der Transzendentalphilosophie, daß sie sich diese funktionale Abhängigkeit der Wirklichkeitssynthese von der zu Grunde liegenden Voraussetzung ausdrücklich zum Bewußtsein bringt, und nun sich über den Geltungsunterschied und -grund der Voraussetzungen systematisch Rechenschaft gibt. Darum ist sie die allein kritische Methode, während alle andern, die nicht so vorgehen, Dogmatismus sind. Darin hat die „Schauung“ der Phänomenologie vor der „Intuition“ der Erlebnisphilosophie prinzipiell nichts voraus.

---

1) Die Klimax innerhalb des Gesamtproblemkreises der Logik als „Logoslehre“ ist folgende: Theo-logik (transzendentale Theorie der Religion), Logo-logik (transz. Theor. der Philosophie), Methodo-logik (transz. Theor. der positiven Wissenschaften, bezw. Kultursphären überhaupt), Phänomeno-logik (transz. Theor. der anschaulichen Welt) und Psycho-logik (transz. Theor. des Subjekts).

b) Die Erfahrungswissenschaft.

Die Erfahrungswissenschaft setzt an die anschauliche Welt an, ist aber mit nichten eine einfache Abbildung derselben. Das wäre ein unmögliches und ein überflüssiges Beginnen, und es wäre in keiner Weise einzusehen, warum dies Abbild denn nun den Wertcharakter „Wissenschaft“ haben und seiner Dignität nach mehr sein soll, als das unmittelbare Erfahren der anschaulichen Welt selbst. Woran hängt dieser Wert? In der Wissenschaft sind keinerlei inhaltlich-qualitative Momente, die nicht auch in der anschaulichen Welt sind, weil sie ja eben in dieser gefunden, an an ihr ins Bewußtsein erhoben werden. Die Erfahrungswissenschaft will ja eben Wissenschaft von der Erfahrung = dem Erfahrbaren sein. Ihr Geltungscharakter kann daher nur in den Zusammenhangsformen gründen, in denen in ihr die Inhalte stehen. Auf diese Formen und ihr System muß man daher sein Augenmerk richten, will man den Wissenschaftscharakter der Erfahrungswissenschaft begreifen; an ihnen muß es liegen, daß und warum die wissenschaftliche Erfahrung vor der alltäglichen etwas und was sie voraus hat. Wir haben die Prämissen für deren Verständnis schon früher in den Erörterungen über die Geltungssphäre gelegt, hier kann es sich also nur darum handeln, einige Konsequenzen aus dem, was dort gesagt ist, in Verbindung mit dem, was im vorigen Abschnitt über die anschauliche Welt ausgeführt worden, zu ziehen und ausdrücklich ins Bewußtsein zu heben.

Aus dem im vorigen Abschnitt über die „anschauliche Welt“ Gesagten ergibt sich, daß die Erfahrungswissenschaft niemals an einem „Chaos von Empfindungen“ ansetzt, sondern sich immer schon Geformtem gegenübersieht, dem gegenüber es auch allein Sinn hat, nach wahr und falsch zu fragen, d. h. ob der Zusammenhang ein theoretisch schlechthin giltiger ist oder nicht. Eine Theorie der Wissenschaft, die die Wissenschaft in ihrem Verhältnis zur Erfahrung begreifen will, hat also gar keinen Anlaß auf das „Gewühl der Empfindungen“ zurückzugreifen.[1]) Insofern kann man sagen,

---

1) Eine Wissenschaftstheorie um der Erfahrungswissenschaft selbst willen ist die spezifische Fachaufgabe der Erkenntnistheorie. Dies Problem steht aber unterhalb des anderen Problems, wie sich der Wert „Wissenschaft“, der hier (nach unten) auseinandergelegt wird, zu den andern Werten (neben, ev. über ihm) verhält; hier handelt es sich dann nicht um eine Theorie der Wissenschaft

daß Kant das Problem des Inhalts der Erkenntnis zu rein, dafür aber, wie sich gleich zeigen wird, das Problem der Form nicht rein genug gefaßt hat. Für die bloße Theorie der Wissenschaft als Erkenntnisprozeß genügt es, die Naturwissenschaft als eine „Umformung“ der vorgefundenen Formzusammenhänge der gewöhnlichen Erfahrung aufzufassen. Nur muß dabei streng festgehalten werden, daß es nicht die Wissenschaft als Forschertätigkeit ist, die diesen naturwissenschaftlichen Zusammenhang der Welt aus sich schafft dadurch, daß sie ihn denkt, sondern daß dieser Zusammenhang der „sachliche“ und als solcher geforderte ist, der sich nur nachdenken läßt.[1])

Aber eben dies „sachlich“ ist das Problem, das weiter führt. Es ist damit nicht das Inhaltliche als Inhaltliches gemeint, das eben als solches per definitionem keine geltenden Zusammenhänge hat, sondern Sachzusammenhang bedeutet Sinnzusammenhang bezüglich der so und so beschaffenen inhaltlichen Momente. Dieser Sinnzusammenhang aber dependiert von dem Grundwert, auf den er bezogen ist. Es genügt also nicht, dem „Gewühl der Empfindungen“ als dem materialen Faktor das System der Kategorien nebst ihrer Einheit in der „transzendentalen Apperzeption“ als den idealen Faktor gegenüber zu stellen, sondern es muß näher bestimmt werden, was das denn nun für eine Einheit sei, auf die hin Inhalte in einen schlechthinigen einheitlichen Sinnzusammenhang treten. D. h.: wie bei den kategorialen Formen die Koordinationsformen und die eigentlichen Kategorien zu unterscheiden sind, so ist bei der schlechthinigen Sinnvoraussetzung überhaupt für diese nochmals zu scheiden zwischen der rein formalen Voraus-

---

in Bezug auf die Wissenschaften, sondern um Aufnahme des Wertes „Wissenschaft“ in das System der Werte überhaupt, um die Wissenschaft als ein Teil des Gesamtuntersuchungsgegenstandes der Transzendentalphilosophie; die Ergebnisse jener ersteren Untersuchung werden so erst in einen umfassenderen Gesamtsinnzusammenhang aufgenommen. Davon weiter unten.

1) „Nachdem Metaphysik und Psychologie aus den Entwicklungsmöglichkeiten des Kritizismus ausgeschlossen waren, blieb der Philosophie nur noch eine Möglichkeit, die Probleme der Naturwissenschaft allgemeiner und in einer anderen Projektion aufzufassen, als diese sie selbst auffaßt. Die Naturwissenschaft ist, als Wissenschaft von der Natur, eine Umformung der Natur. Wenn nun das wissenschaftliche Forschen nicht mehr darauf gehen soll, in dieser Umformung den Plan und die Handgriffe der formenden Seele zu studieren, noch darauf, diese Umformung als die erste Station auf dem Wege zu begreifen, der schließlich ins Land der Metaphysik führt, so bleibt das einzig berechtigte Interesse das an der ‚Umformung‘ selbst“ (Kuntze, loc. cit., S. VI).

setzung schlechthinigen Geltens überhaupt und dem Grundwert, der Idee, die diesen formalen Rahmen überhaupt inhaltlich bestimmt und in ihm den Einheitspunkt abgibt, an dem alle bloßen Koordinationsformen zu messen und, wenn nötig, umzuformen sind, um die „anschauliche Welt“ aus ihrer „bloßen“ Gegebenheit in die Sphäre schlechthinigen Geltens zu erheben, d. h. aus der gewöhnlichen Erfahrung wissenschaftliche Erfahrung zu machen. Wie diese Grundwerte gefunden werden, wird später zu erörtern sein.[1]) Hier ist nur der Grundwert, der die Sphäre des theoretischen Geltens konstituiert, einfach anzugeben: Die Idee der Wissenschaft ist die Idee eines schlechthin geltenden, einheitlich in sich geschlossenen, rein theoretischen (d. h. von aller Beziehung auf menschliche Bedürfnisse und praktische Interessen absehenden) konstanten Funktionalzusammenhangs alles Seienden. Die wissenschaftstheoretische Fragestellung bezüglich der Erfahrungswissenschaft lautet also: Nach welchen Grundformen ist die Gegebenheitsform der anschaulichen Welt umzuformen, damit ihrem Zusammenhang der Wert „schlechthinige theoretische Geltung“ zukommt?

Es ist der Fehler jedes erkenntnistheoretischen Realismus, daß er die beiden Begriffe der „empirischen Wirklichkeit“, nämlich als Ausgang der Wissenschaft einerseits, als ihr Ziel andererseits, nicht auseinander hält, und in ihrem logischen Verhältnis verkennt. Beide sind inhaltlich gleich, aber nicht sachlich gleich: sie beziehen sich beide auf dasselbe Urmaterial, statuieren aber an diesem, konstituieren in ihm zwei Sinnsynthesen von sehr verschiedener Dignität, da der Wertgesichtspunkt, der die Geltungseinheit konstituiert und deren Zusammenhangsformen bestimmt, von sehr verschiedenem Range ist.

Es muß nicht nur Inhalt und Gegenstand auseinander gehalten werden, sondern zwischen beide tritt noch der Begriff der Sache (der Sachlichkeit, des sachlichen Zusammenhangs).[2]) Der Inhalt wird zu einem Sachzusammenhang durch die vorwissenschaftlichen Koordinationsformen (das Problem des Schematismus!), die Sache zum Gegenstand durch kategoriale Synthesis; und diese endlich dependiert in ihrer spezifischen Geltung von dem Grundwert oder der Idee, der sie untersteht.

Darum sind für den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus demselben Material gegenüber mehrere verschiedene

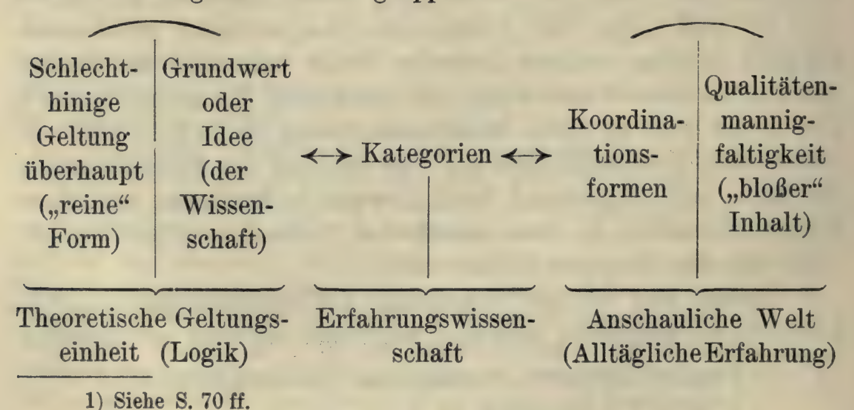
1) Vergl. den Abschnitt „Transzendentale Geschichtsphilosophie“.

2) Vergl. oben S. 42, Anm. 1.

geltende Synthesen nebeneinander ohne Widerspruch möglich, da je nach dem beherrschenden Grundwert die Verknüpfungsformen verschiedene sind. So tritt z. B. „die künstlerische Wirklichkeit“ als eine Synthese sui generis neben „die theoretische Wirklichkeit“, in Beziehung auf dasselbe Material. Das Verhältnis beider ist nicht so, daß die eine die „*wirkliche*“ *Wirklichkeit* erfaßt, die andere eine „*bloße*“ *Phantasiewelt* darstellt, sondern beide sind erkenntnistheoretisch (geltungstheoretisch) prinzipiell gleichwertig. Das vermag kein erkenntnistheoretischer Realismus begreiflich zu machen.[1])

Und nicht nur, daß der Realismus die Möglichkeit verschiedener Synthesen derselben Inhalte, die gleichermaßen Anspruch auf schlechthinige Geltung erheben, nicht begreiflich zu machen vermag: er vermag nicht einmal das *Daß* der wissenschaftlichen Geltung begreiflich zu machen, ohne metaphysisch-ontologische Dogmen. Der Idealismus dagegen leitet den eigentümlichen Geltungscharakter der Erfahrungswissenschaft gar nicht aus der vorgefundenen anschaulichen Welt ab, sondern begreift umgekehrt die Geltung von deren Zusammenhängen in ihrem *relativen* Recht aus der absoluten Geltung „Wissenschaft“. Deren „Idee“ „hebt“ an der Erfahrung „an“, aber „entspringt“ nicht in ihr, sondern hat einen anderen „Grund“, und stellt kraft Eigenrechtes („von Gottes Gnaden“) ihrerseits Forderungen an das Vorgefundene, indem sie durch dieses hindurch die „*richtigen*“, d. h. *sachgerechten* Zusammenhänge herauszustellen sich bemüht.

Die erkenntniskritische Analyse stellt also an der Erfahrungswissenschaft als ihre logischen Konstituentien 5 Momente heraus, die sich in folgender Skizze gruppieren:



1) Siehe S. 70 ff.

Erläuterung: Erfahrungswissenschaft ist, erkenntniskritisch betrachtet, die Realisierung der transzendentalen Grundvoraussetzung schlechthiniger Geltung an der anschaulichen Welt durch Verarbeitung dieser mittels der Kategorien in Richtung auf die absolute Wertidee einer rein theoretischen Synthese des Wirklichen, sodaß eine restlose, in sich widerspruchslos-einheitlich zusammenhängende, systematische Übersicht über die Gesamtheit der erfahrbaren Weltinhalte als Objekte sich als die für das endliche erkennende Subjekt im Unendlichen liegende theoretische Aufgabe ergibt. Was hier für die Idee „Wissenschaft“ ausgeführt ist, gilt natürlich analog für die andern Grundwerte. Es sind also immer folgende Momente als Konstituentien auseinander zu halten: Die transzendentale Grundform überhaupt ist die Grundidee schlechthinigen Geltens überhaupt (Das ist die gereinigte Erweiterung von Kants Begriff des Apriori). Diese rein formale Grundvoraussetzung bestimmt sich inhaltlich-allgemein an (in der Geschichte offenbar werdenden) Grundwerten, die dadurch, daß sie die Sanktion jener Grundform bekommen, zu schlechthinigen Geltungseinheiten werden (Das ist die Erweiterung von Kants Begriff der Idee). Erst durch Anwendung jener transzendentalen Grundform in einem idealen Synthesisprinzip auf die anschauliche, bezw. Erlebnis-Welt resultieren die Kategorien der einzelnen giltigen Wirklichkeitssynthesen = Kulturgebiete, wovon die „wissenschaftliche Wirklichkeit“ nur ein Sinnzusammenhang neben andern ist.

Nach dieser Auseinanderlegung der beim Begreifen aller Sinngebilde auseinander zu haltenden Momente läßt sich nun auch unschwer der Unterschied von Wahrnehmung und Denken, Anschauung und Begriff, Intuition und Diskursion klar stellen:

Jede Wahrnehmung (= Wahrgenommenes) in der „anschaulichen Welt“ ist ein Sinngebilde, d. h. Inhalte in Zusammenhangsform. Alles Wahrnehmen ist anschaulich-konkretes Erfassen eines geformten Inhaltskomplexes. Daß und warum diese Inhaltseinheit „für wahr genommen“ wird, erklärt sich aus dem Beziehungspunkt, auf den hin in der anschaulichen Welt Inhaltskomplexe als „Gegenstände“ „gesetzt“ werden: den biologischen Wertgesichtspunkt; was ihm dienlich ist, wird „als wahr genommen“. Die Wissenschaft aber fragt nun, ob diese Wahr-nehmung auch „wahr“ ist, d. h. ob die voraus-gegebene Sinninhaltlichkeit, das wahrgenommene Phänomen, so wie es wahr-genommen wird, auch der von ihr voraus-gesetzten Idee der Wissenschaft entspricht, an

dieser gemessen „richtig“ ist, theoretisch schlechthin als giltig gesetzt werden darf. Zu diesem Zwecke mißt sie die Zusammenhangsformen, in denen die Inhalte gegeben sind, an den vom Grundwert geforderten Zusammenhangsformen, und bestimmt sie nach diesen. Sie löst also Inhalt und Form auseinander, um ihr gegenseitiges Zusammen nun als ein „begründetes“ zu „begreifen“. Diskursives Denken ist ein Denken, das zwischen der Form-allgemeinheit und Inhaltsbesonderheit „hin und her geht“ und beide Momente in ihrem Sinnzusammenhang an- und auseinander begreift.

Wir erfassen also schon in den allen geläufigen Wahrnehmungen Sinnzusammenhänge, Sinngebilde, Wertsynthesen. Die sogenannte philosophische Intuition will nun nichts anderes sein, als eine Ausdehnung dieser Art der Erfassung auf das Ganze der Welt. Bewegt sich das diskursive (reflexive) Denken in der Form: Allgemeines-Besonderes, so das intuitive (spekulative) in der Form: Ganzes-Teil. Darin liegt, daß die Intuition, wenn sie sich selbst versteht, auf jede Begründung im logischen Sinne verzichten muß: Der Philosoph hat seine Intuition der Welt, wie Müller oder Meier die Wahrnehmung „Baum“ haben. Wer den Baum nicht wahrnimmt (weil er blind ist), der hat eben die betreffende Wahrnehmung nicht. Und analog gilt: wer so unbegabt und blöd-sinnig ist, d. h. so blöde Anschauungsorgane hat, daß er die Intuition des betreffenden „großen Philosophen“ nicht hat, der hat sie eben nicht. Dem armen Kerl fehlt eben das geistige Auge, wie demjenigen, der den Baum nicht sieht, das sinnliche. Oder, mit einem andern Vergleich, der noch adäquater ist: ihm fehlt das „ästhetische“ Organ, das Einzelerscheinungen zu einer Bildeinheit zu vereinigen vermag.

Gegen die Möglichkeit einer „Intuition“ ist gar nichts zu sagen, wenn sie nicht eine theoretische Erfassung der absoluten Realität zu sein behauptet, sondern auf absolute Werte gerichtet sein will, und hier nicht deren allgemeinen Begründungszusammenhang enthüllen will, sondern auf deren Konkretion in der Kultur (Erfassung und Setzung) sich richtet: alles wirklich kulturschaffende Handeln setzt erfühlte Werte in die Wirklichkeit um. Aber solche Intuition ist weder Seinswissenschaft (empirische Wissenschaft), noch Geltungswissenschaft (philosophische Wissenschaft). Denn der Sinn aller Wissenschaft ist das Begründen. Erstere bringt die konkrete Seinswahrnehmung, letztere die konkrete Wertintuition auf ihren Begriff. Alles begriffliche Begründen aber bewegt sich notwendig zwischen Begründendem

und Zu-begründendem hin und her, ist diskursiv, zerlegt das Einheitliche zum Zwecke seines Begreifens in allgemeine Form und besonderen Inhalt. Alle exakte Wissenschaft ist exakt nur dadurch, daß sie die inhaltlichen Daten und deren Zusammenhangsform (das Gesetz, den Begriff, dem sie unterstehen) auseinanderhält und so von der Anschauung zu ihrem Begriff aufsteigt: alles Begründen geht zwischen Axiom und Datum, Form und Inhalt, Wert und Wertmaterial hin und her; der Begriff deckt den logischen Begründungszusammenhang der Anschauung und ihren Geltungsgehalt auf. Intuitive Philosophie ist ästhetische Weltdichtung oder religiöse Wertpredigt; ihre Argumente sind Bilder und Pathos. Philosophie als Wissenschaft aber ist eben Wissenschaft, und das wissenschaftliche Geschäft geht restlos auf im begrifflichen Begründen.

Wir kehren zum Problem der Erfahrungswissenschaft zurück. Daraus, daß die Erfahrungswissenschaft eine Wissenschaft von der „Erfahrung“,[1]) d. h. der anschaulichen Welt, sein will, und darum an deren vorwissenschaftliche Formung anknüpft, ergibt sich ein weiteres. Diese anschauliche Welt ist eine Funktion der biologischen Einstellung. Da in dieser verschiedene Interessen[2]) sich verbinden, ist auch die vorbegriffliche Erlebnisverarbeitung eine solche, in der verschiedene Gesichtspunkte als Auswahl-, Anordnungs- und Verknüpfungsprinzipien sich kreuzen. So macht sich

1) Bei dem Worte „Erfahrung“ ist, wie bei allen Wörtern auf -ung, immer darauf zu achten, ob das Erfahrene, oder das Erfahren gemeint ist. Letzteres wieder ist von Erleben zu unterscheiden: „erfahren“ ist ein schon unter theoretischer (oder vortheoretischer) Einstellung vor sich gehendes Erleben.

Will man den Ausdruck „reine Erfahrung“ (besser „bloße“ Erfahrung; denn sie ist gerade von dem entblößt, was Kant „rein“ nennt) überhaupt beibehalten, so kann darunter nur eine Grenz-konstruktion verstanden werden: die Gesamtheit der Einzelanschauungen einer unendlichen Anzahl von Beobachtern, die mit allen Sinnen wahrnehmen (Zschimmer). Die „reine Natur“ aber „entsteht“ daraus noch nicht dadurch, daß dies Diskontinuum zu einem Kontinuum integriert würde; denn sie ist nicht eine Summe von anschaulichen Inhalten, sondern ein System von begrifflichen Gegenständen. „Natur“, formaliter spectata, ist „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (Kant, Proleg. § 14), materialiter spectata, der „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ (ibid. § 16).

2) „In ihr ist die Tendenz zu jeder Begriffsbildung enthalten und harrt nur einer konsequenten, methodischen Ausbildung nach einer bestimmten Richtung. Auf diese Weise entstehen dann die verschiedenen Wissenschaftsgruppen aus diesem gemeinsam ihnen zu Grunde liegenden Material“. (Bubnoff „Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit“ S. 51).

vor allem ein doppeltes Interesse geltend: dasjenige am Allgemeinen und dasjenige am Besonderen. Für den „Kampf ums Dasein“ haben die Erlebnisse bald bloß nach ihren allgemeinen Eigenschaften Interesse (dies Interesse überwiegt und bestimmt die „allgemeinen“ Wortbedeutungen!), weil die Kenntnis dieser Allgemeinbeschaffenheit ein Mittel der Voraussicht ist, einen allgemeinen Voranschlag des Möglichen gestattet; bald in ihrer Einmaligkeit als Kenntnis der wirklich-konkreten Erfüllung jenes abstrakten Rahmens in der konkreten Situation (dies Interesse schafft die Eigennamen!), auf die allein sich ja das konkrete Leben bezieht. Darum wird beides in unklarer „Mischung“ in diesen ersten tastenden Versuchen einer Orientierung in der Welt festgehalten. Die Lebensnotwendigkeit ist in beiden Fällen die Grenze dafür, wie weit sich das Interesse mit der Fülle des Inhaltlichen befaßt, dafür, wie weit es in der Verallgemeinerung geht, und dafür, was es an Individuellem festhält. Mit dem Erwachen der Idee der Wissenschaft, mit dem Moment, wo diese im Laufe der Geschichte der Menschheit ins Bewußtsein tritt, erhalten diese Interessen eine Beziehung auf die Idee schlechthiniger Geltung und suchen sich nun ohne Bindung an das bloß biologische Interesse auszuleben, rein um des Wertes „Wissenschaft um der Wissenschaft willen“. Die Wissenschaft setzt bewußt an die vorwissenschaftlichen Begriffsbildungen an, isoliert deren Gesichtspunkte, sofern dieselben sich logisch legitimieren können,[1]) und führt sie rein durch. Dies ist zuerst mit der Idee des Allgemeinen der Fall, erst viel später wird auch das Individuelle um seiner selbst willen, d. h. mit Beziehung auf die Voraussetzung schlechthiniger Geltung und so als etwas nicht bloß biologisch Wertvolles, sondern in sich selbst Giltiges festgehalten. Aber wohlgemerkt: diese Psychogenese begründet nicht die Geltung der Wissenschaft, sondern liefert deren eigengründiger Idee nur die empirischen Ansatzpunkte.

Die Ausführung der Idee des Allgemeinen unter dem Gesichts-

1) Ich hebe hier nur die Momente hervor, die für die „Theorie“ den Ansatz abgeben; natürlich verbinden sich mit deren Ansatzpunkten solche, die Vorstufen einer bewußt-ethischen, -ästhetischen, -religiösen Formung sind.

Die beiden verschiedenen Richtungen der theoretischen Verarbeitung legitimieren sich logisch dadurch, daß in der Idee der Wissenschaft selbst der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen liegt, dieser Unterschied sich also auch in Bezug auf die reine Geltungssphäre irgendwie ausleben muß.

Wie beide Betrachtungsweisen sich in einer Weltanschauung vertragen, kann erst im Schlußkapitel dargelegt werden.

punkt schlechthiniger Geltung ist die Naturwissenschaft, die der Idee des Besonderen als Geltungszusammenhang sui generis die Geschichtswissenschaft.[1]) Für beide als Wissenschaft liegt die „Möglichkeitsbedingung“ in der Voraussetzung (ob diese psychologisch bewußt ist, ist logisch gleichgiltig) des schlechthinigen Geltungszusammenhangs des Wirklichen überhaupt, als des Bandes, das das Inhaltliche dort zu einem allgemeinen Gesetz für alle räumlich lokalisierbaren Inhalte, hier zu einem in sich zusammenhängenden einmaligen zeitlichen Prozess aller wertbezogenen[2]) Inhaltseinmaligkeiten zusammenbindet und deren Geltung sanktioniert.

Der transzendentallogischen Besinnung auf die logischen Grundlagen der Erfahrungswissenschaft erwächst so über die auf die Naturwissenschaft beschränkte erkenntniskritische Problemstellung Kants hinaus die parallele Aufgabe, auch für die Geschichtswissenschaft die Kategorien herauszustellen, die aus der vorwissenschaftlichen Verknüpfung von Einzelereignissen den schlechthin giltigen einmaligen Prozeß „Geschichte“ (als Funktion der Geschichtswissenschaft)[3]) machen. Ich verweise für dies Problem auf die für

---

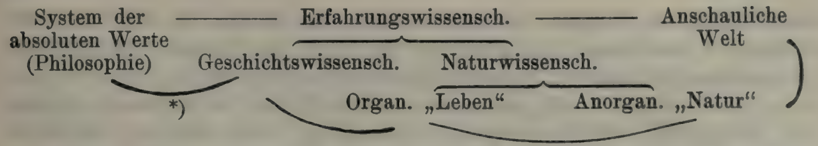
1) Zwischen beide tritt die Wissenschaft vom Organischen: eine allgemeingesetzliche, nach dem Schema des „überall und immer“ (Zschocke) erfolgende Behandlung von besonders qualifizierten Gebilden eines einmaligen zeitlichen Prozesses.

2) Da, gemäß dem Begriff des Begriffs (vergl. oben S. 41), das Einmalige nicht als Einmaliges „begriffen“ werden kann, ist seine Beziehung auf einen allgemeinen Wert zum Zwecke seines Begreifens nötig: damit tritt es in einen Allgemeinzusammenhang (nur ist eben dieser nicht derjenige des „naturwissenschaftlich Allgemeinen“). Darum dürfte es sich empfehlen, statt von „nomokratisch-idiotypisch“ (Liebmann), oder „nomothetisch-idiographisch“ (Windelband), besser von nomologisch-idiologisch zu sprechen, womit man auf den λόγος auch der ἴδια hinweist.

3) Daß und wie von der „geschichtswissenschaftlichen Wirklichkeit“ die historische Lebenswirklichkeit zu unterscheiden ist, kann erst weiter unten ausgeführt werden.

Für die geschichtslogischen Probleme verweise ich auf meine Abhandlung in „Kantstudien“ XVII, S. 369ff.

Aus den bisherigen Ausführungen ergänzt sich obige Skizze (S. 64) folgendermaßen:



*) Die Idee „Wissenschaft“ (in der Skizze auf S. 64) ist nur eine unter anderen

Stellung desselben grundlegende Rektoratsrede Windelbands „Geschichte und Naturwissenschaft“, und die daran anschließenden Werke Rickerts „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, und „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“.

Welches die erfahrungswissenschaftlichen Kategorien im einzelnen sind, das hat an Hand der historisch wirklichen Wissenschaft die Wissenschaftstheorie als Spezialdisziplin der kritischen Gesamtaufgabe der Transzendentalphilosophie herauszuarbeiten. Hier bleibt also innerhalb des Rahmens meiner Gedankenführung ein wohlumschriebenes Problemgebiet zur philosophisch-fachwissenschaftlichen Einzelausführung offen. Ich mußte mich hier darauf beschränken, den Ansatzpunkt dieser logischen Spezialuntersuchungen, die in demselben Sinne eine exaktwissenschaftliche Fachaufgabe darstellen, als irgend ein physikalisches oder historisches Problem, im Ganzen der transzendentalen Position aufzuzeigen.

Der Begriff der „empirischen Wirklichkeit“ als Ziel der Erfahrungswissenschaft ist eine „Funktion“ dieser Wissenschaft, und zwar derjenigen, deren „Gegenstand“ er ist, ein anderer also bei der Naturwissenschaft, als bei der Geschichtswissenschaft: sie ist die Erfüllung des betreffenden allgemeinen Grundwertes (Naturwissenschaft einerseits, Geschichtswissenschaft andererseits) mit konkreten Sinninhaltlichkeiten, d. h. also konkreten naturwissenwissenschaftlichen oder historischen Sacheinsichten.

Um den durchaus unmetaphysischen Charakter dieses Begriffs zum Schlusse dieses Abschnitts möglichst klar zu machen, will ich ihn mit dem Begriff der „künstlerischen Wirklichkeit“, die wir ja (S. 64) schon einmal gestreift haben, konfrontieren. Auch dieser erhebt einen allgemeinen Giltigkeitsanspruch, auch die Wirklichkeit, wie sie der Künstler „meint“, will „wahr“ sein. Wie verträgt sich die „doppelte Wahrheit“ in der einen Welt? Ich höre eine Folge von Tönen, die mir das Programm als eine Symphonie Beethovens bezeichnet. Ist nun von dieser Tönewelt das „wahr“, was mir der Physiker davon sagt, oder das, was der Künstler damit meint? Antwort: Beides gilt; jenes ist erfahrungswissenschaftlich

---

Grundwerten, ein Glied des Systems der Ideen, des Systems der absoluten Werte überhaupt. Dies System der absoluten Werte ist das (logisch vorausgesetzte) transzendentale Traggerüst, apriorische Coordinatensystem, das die „Geschichte“ als einen einheitlich in sich geschlossenen schlechthinigen Geltungszusammenhang erst „ermöglicht“. Der (vorausgesetzten) Beziehung darauf dankt alle Geschichtswissenschaft ihre „Objektivität“.

wahr, dieses künstlerisch wahr, jenes theoretisch giltig, dieses ästhetisch giltig. Es ist das Auszeichnende am erkenntnistheoretischen Idealismus, daß er dies Zusammenbestehen mehrerer schlechthiniger Geltungssynthesen in Bezug auf dasselbe inhaltliche Material begreiflich zu machen vermag. Dies leistet er dadurch, daß er die ontologische Zwei-Welten-Theorie beseitigt, und innerhalb der einen Welt die verschiedenen, Allgemeingiltigkeit beanspruchenden Synthesen aus den verschiedenen Grundwerten begreift, denen sie dienen, indem sie sie erfüllen. In unserem Falle wird derselbe Inhaltskomplex das eine Mal in das schlechthin geltende Beziehungssystem „Kunst“, das andere Mal in das ebenfalls schlechthin geltende Beziehungssystem „Erfahrungswissenschaft“ eingestellt.

Um den Unterschied und das Zusammenbestehen beider „Wirklichkeiten“ in der einen „Welt“ noch klarer zu machen, will ich noch folgende Frage in den Kreis der Betrachtung ziehen: Wodurch unterscheidet sich die erfahrungswissenschaftliche Wirklichkeit von einem bloß denkbaren Wirklichkeitssystem? Hier handelt es sich um das Leibniz-Problem, zu begründen, warum unter den vielen „möglichen“, d. h. denkbaren, Welten gerade unsere Welt die Welt ist. Aber dies Problem muß von aller Metaphysik gereinigt und rein erkenntniskritisch gestellt werden. Dann lautet die Antwort nicht anders als: weil diese allein keine bloß abstrakte Vernunftkonstruktion darstellt, sondern die konkrete Vernunft ist. Aber dies „konkrete Vernunft“ meint nicht das Leibniz'sche „bestmögliche Welt“, sondern dies: diejenige Spezifikation der abstrakt-formalen Vernunft, die dem Erfordernis der „möglichen Erfahrung“ genügt. D. h.: die „Welt“, die die Wissenschaft herausarbeitet, ist deshalb die giltige, weil sie allein es ist, die das Erlebbare in seiner Konkretheit zu einem Sinngefüge („Kosmos“) macht, weil sie die theoretische Vernunftkonstitution des Konkreten selbst darstellt, und so allein eine inhaltliche Substruktion des bloßen Gedankens einer Welt „ermöglicht“.

Die „wissenschaftliche Wirklichkeit“ ist die theoretische Gegenständlichkeit des Erlebbaren. Sie knüpft an die „anschauliche Welt“ an, greift aber durch diese hindurch auf die Erlebniswelt und stellt an dieser ihr theoretisches Sinngefüge heraus. Dies Erfordernis der Beziehung auf das Erlebbare bezeichnet Kant als das Prinzip der „möglichen Erfahrung.“ Dies Prinzip bedeutet zunächst, vom Standpunkt des erfahrend-erkennenden Subjekts: a) tatsächlich schon in Vergangenheit oder Gegenwart erfahren,

b) in Zukunft, bei weiterer Ausdehnung der Forschung, Verfeinerung der Instrumente etc., erfahrbar, c) analog mit dem Erfahrenen vorgestellt, bezw. vorstellbar, z. B. die Rückseite des Mondes. Als rein-kritisches, vom Subjekt absehendes, Prinzip bedeutet es das materiale Erfordernis der inhaltlich-anschaulichen Erfüllbarkeit, erlebnismäßigen Substruierbarkeit eines Grundwertes, einer Idee überhaupt. Diesem Prinzip muß genügen, was eine erfahrungswissenschaftliche Giltigkeit, empirische Sinninhaltlichkeit zu sein beansprucht.[1] (Vergl. auch oben S. 43 letzter Abs.).

Aber es muß immer wieder betont werden, daß die Sinnzusammenhänge nicht der „möglichen Erfahrung" die Geltung des in ihr sich darstellenden Beziehungssystems entnehmen, sondern nur dasjenige, was ihnen gemäß in geltendem Zusammenhang steht: das Moment der Geltung verleiht erst das ideale Sinngefüge dem Erfahrbaren, indem es dasselbe aus der Sphäre bloßer Erfahrbarkeit in die schlechthiniger Geltung erhebt. Weil die Wissenschaft an der Idee des einheitlich und widerspruchslos in sich geschlossenen theoretischen Zusammenhangs durchgängig alle erlebbaren Inhalte unter einander mißt und danach entscheidet, welche Inhalte mit welchen in einem einheitlichen Systeme zusammen bestehen können, schließt sie z. B. die „intentionalen Gegenstände" von Träumen und Halluzinationen aus der Sphäre der erfahrungswissenschaftlich wirklichen Gegenstände aus und läßt sie bloß als psychische Inhalte bestehen.

Mittels dieses Prinzips der „möglichen Erfahrung" kann nun auch Stellung genommen werden zu der viel ventilierten Frage, wie sich die sogenannte „nicht-euklidische Geometrie" zur „transzendentalen Aesthetik" Kants erkenntniskritisch verhalte. Die hier entscheidende Einsicht formuliert Bauch folgendermaßen:[2] „Die Mathematik gehört ganz allgemein zu den Leistungsmethoden. Von ihren methodischen Leistungsmitteln ist es unter den Geometrien diejenige Euklids, die dem Erfahrungsgegenstande gegenüber mit den überhaupt möglichen Geometrien . . . das Gemeinsame hat,

1) „Der erkenntnistheoretische Wert der möglichen Erfahrung ist also jedenfalls der, eine Erfüllung zu sein" (Kuntze, loc. cit., S. 120) Gemäß diesem Prinzip fordert Kant für jeden theoretischen Begriff seine sinnlich-anschauliche Erfüllbarkeit. Ich werde weiter unten eine Erweiterung dieses Prinzips versuchen, die Kants Anwendung desselben nur als einen Spezialfall unter sich „begreift". (S. unten S. 138, Anm. 2).

2) „Studien" S. 127ff.

daß sie dem Erfahrungsgegenstande weder widerspricht, noch von ihm bestätigt wird,“ ihnen gegenüber aber „das Auszeichnende besitzt, dass sie den Erfahrungsgegenstand erst ermöglicht, ihm eben seine Gegenständlichkeit mit verbürgt. Ihre Verträglichkeit mit der Erfahrung ist . . . positive Erträglichkeit, d. h. Grundstiftung der Erfahrung.“ Die verschiedenen Geometrien „bestehen rein logisch wohl und gut zusammen, nur erhält die Euklidische Geometrie im Wissenssystem das Plus der erfahrungsstiftenden Funktion.“ „Die transzendentallogische Erfahrungsgründung“ begründet den „Wertunterschied der Geometrien.“ „Der Transzendentalphilosophie kommt es nicht darauf an, die formal möglichen Erfahrungen in eben dieser formalen Möglichkeit, sondern die reale Erfahrung in ihrer realen Möglichkeit zu begreifen.“ „Allein die Euklidische Geometrie ermöglicht logisch-reale Erfahrung. Sie ist Möglichkeitsgrundlage für Wirklichkeitserkenntnis, die andern sind solche Grundlage immer nur für Mögliches.“ [1])

Die „mathematische Wirklichkeit“ ist eine Funktion des Wertes „Mathematik“, der ein Reich eines rein ideellen Seins in Bezug auf ein homogenes Kontinuum konstituiert. Innerhalb der rein mathematischen Sphäre sind die verschiedenen Mathematiken gleichwertig. Aber diese Welt der Mathematik ist der Welt des Erlebbaren gegenüber eine weitgehende „Verarbeitung“, indem in ihr diese rein unter dem mathematischen Gesichtspunkt der ideellen Größenverhältnisse erscheint, und nun die so konstruierten ideellen Gegenstände und Sinnbeziehungen rein um ihrer selbst willen (Mathematik um der Mathematik willen) erforscht werden. Von dieser „freien“ Mathematik (Cantor) aber ist die Frage nach der mathematischen Konstitution der „anschaulichen Welt“ zu unterscheiden, d. h. aus dem mathematisch Möglichen hebt sich als erfahrungsgegenständlich dasjenige heraus, was die anschauliche Welt zu einer gegenständlichen, zur „empirischen Wirklichkeit“, zu konstituieren vermag, — und das ist nur die euklidische Geometrie: der euklidische Raum ist der Raum als logische Möglichkeitsbedingung der Erfahrungswissenschaft. Es muß also scharf unterschieden werden zwischen einer Theorie der Mathematik um der Mathematik willen: in dieser ist die euklidische Geometrie eine neben anderen; und einer Theorie der mathemati-

1) Vergl. zustimmend R. Hönigswald im „Bericht über den 3. internationalen Kongreß für Philosophie“ S. 891.

schen Konstitution der „anschaulichen Welt“: hier ist die euklidische Geometrie die Geometrie, die von den Objekten und für die Subjekte (in ihrem Verhältnis zu den Objekten) geltende; sie allein ist Konstituens des Wertes „Erfahrungswirklichkeit“; die anderen Geometrien sind Ausgestaltungen des Wertes „Mathematik“ in sich, ohne ihn auf den Wert „Wirklichkeit“ zu beziehen. Der auch erkenntnistheoretische Wert (von dem mathematischen ganz abgesehen) solcher „metageometrischen“ Untersuchungen liegt darin, daß sie auch die Axiome der erfahrunggründenden Mathematik in ihren Konstituentien zu deutlicherem Bewußtsein bringen und klären.

Die „mathematische Wirklichkeit“ erhebt sich über die „anschauliche Welt“, indem sie an dieser ansetzt, dann aber um sie und das konkret Erlebbare sich nicht mehr kümmert. Demgegenüber greift die „künstlerische Wirklichkeit“ durch die „anschauliche Welt“ hindurch die Erlebniswelt selbst. Sie kümmert sich, wie die „mathematische Wirklichkeit“, nicht um die Beziehungen innerhalb der „anschaulichen Welt“ als „anschaulicher Welt“ (in dem oben S. 47 ff. dargelegten Sinne), aber sie liegt nicht über ihr im rein Konstruktiven, sondern bewegt sich unter ihr im rein Konkreten. Die Erfahrungswissenschaft hält die Beziehung auf die „anschauliche Welt“ fest und will deren Gegenständlichkeit herausstellen; die Kunst kümmert sich um diese und ihre biologisch fundierten Beziehungen nicht, sondern nimmt an der Erlebniswelt selbst eine Sinnsynthese sui generis kraft Eigenrechtes vor. Sie bindet sich also nicht an die anschaulich vorgefundenen Verknüpfungen, verfährt aber deshalb doch nicht willkürlich, sondern bindet sich an die Idee „künstlerische Synthesis“, die als gleichberechtigter Grundwert neben den Grundwert „Erfahrungswissenschaft“ tritt.[1])

Ich kann hier auf die „künstlerische Wirklichkeit“, die als

---

1) Die Erfahrungswissenschaft will das Gegenständliche der „anschaulichen Welt“ fassen (in theoretischen Urteilen), die Kunst eine gegenständliche Synthese isolierter Momente der „Erlebniswelt“ (in ästhetischen Werken), die Moral eine gegenständliche Synthese der Gefühle und Wollungen gegenüber deren biologischen Verkettungen (in ethischen Handlungen), die Religion die Gegenständlichkeit der gesamten „Erlebniswelt“ überhaupt, die dann auch in der „anschaulichen Welt“ schon überall „durchscheinen“ muß (in der religiösen „Grund“stimmung); die Philosophie endlich erfaßt den Begriff der Gegenständlichkeit selbst.

ästhetischer Sinn der Weltinhalte neben ihren theoretischen Sinnzusammenhang tritt, nicht in extenso eingehen; es seien nur zur Erläuterung des oben Gemeinten noch zwei Bemerkungen zur Transzendentalphilosophie der Kunst angefügt.[1])

1. Es ist ein Verdienst des Impressionismus, daß er den Künstler von der Einstellung auf das empirisch-vorgefundene Weltbild, die biologisch orientierte Inhaltssynthese „anschauliche Welt“, befreit und ihn gelehrt hat, auf die „Erlebniswelt“ selbst zurückzugreifen und aus ihr in all ihrer unendlichen Fülle das Material für seine künstlerische Synthese zu holen:[2]) Er hat die Künstler gelehrt, vom Wissen um die Dinge zu dem unmittelbaren Erleben der Dinge in all dem Reichtum ihres unmittelbaren Befundes zurückzukehren; also z. B. da, wo das unmittelbare Erleben ein Moosbraun sieht, dies Moosbraun unmittelbar festzuhalten, und es nicht, weil man aus dem gewöhnlichen Leben heraus weiß, daß da eine junge Buche steht, und diese nun von der Abendsonne beleuchtet wird, zu glauben, man sehe das „junge helle Buchengrün plus Abendsonnenlicht“.[3]) Nichts anderes besagt auch, erkenntnistheoretisch geläutert, die in der Kunst immer wieder mit Recht aufgestellte Forderung: Zurück zur Natur! Nämlich dies: der Künstler soll sich nicht binden an überkommene Lehren, sondern in der Fülle des Erlebbaren selbst graben und dessen Schätze heben. Die Augen auf, die Herzen auf!

Aber neben diese Forderung des Impressionismus tritt, sie ergänzend, mit ebenso viel Recht diejenige des Expressionismus: „Bildeinheit“! Es kommt für das Kunstwerk als Kunstwerk alles darauf an, jene impressionistisch erfaßten Erlebnisdaten in die spezifisch ästhetische Synthesis, in die spezifisch ästhetische

---

1) die zugleich den erkenntnistheoretischen Dienst leisten können, alle Hypostasierungen einzelwissenschaftlicher Begriffe zu den seienden Wesenheiten inhibieren zu helfen.

2) Der oben S. 25 geschilderte Zustand kann also für die künstlerische, für die spezifisch ästhetische Einstellung, als Basis für die Synthesis „Kunst“, wertvoll sein.

3) Vergl. Christiansen „Philosophie der Kunst“ 1909, S. 315. Auf dies Buch, das wirklich eine Philosophie der Kunst ist, sei nachdrücklich hingewiesen. Nur muß man die über einen transzendentalen Psychologismus nicht hinauskommende letzte erkenntnistheoretische (geltungsphilosophische) Begründung gemäß den in vorliegender Abhandlung entwickelten Gedankengängen richtig stellen. Vergl. dazu unten S. 162.

Formeinheit, Geltungsform, zu bringen. Diese braucht sich an die empirischen Dinge und deren empirische Synthese ebenso wenig zu binden, als an die theoretischen Prinzipien und die wissenschaftliche Synthese der Inhalte. Sondern sie nimmt eine eigenartige Synthesis sui generis an den Erlebnisinhalten vor, allein im Dienste des Wertes „Kunst". Für sie ist „wesentlich" und damit „ästhetisch wirklich", „ästhetisch wahr", was der spezifischen Geltungseinheit „Kunst" dient, und dies braucht mit dem, was für die empirische Lebenseinstellung „wesentlich", oder für die wissenschaftliche Einstellung im Dienste der Geltungseinheit „Wissenschaft" „wesentlich" und deshalb „wissenschaftlich wirklich", „theoretisch wahr" ist, sich keineswegs zu decken, weder in den Inhalten noch den Zusammenhangsformen. Das ist der erkenntnistheoretisch geläuterte Sinn des Schlagwortes: Der Künstler solle „neue Welten" entdecken!

2. Diese spezifisch ästhetische Synthesis als eine Geltungseinheit sui generis ist nun der eigentliche „Gegenstand" des Kunstwerkes. In seiner geltungstheoretischen Reinheit hat also der ästhetische Gegenstand[1]) weder mit dem äußeren Sinnesobjekt (dem „behauenen Marmorblock" oder der „pigmentierten Leinwand") etwas zu tun, noch mit dem, was in irgend einem Subjekt (dem Künstler oder dem Beschauer) vor sich geht: Er „west" als ästhetische Sinneinheit ebenso in sich selbst, wie irgend eine wissenschaftliche Sinneinheit, z. B. der Satz $2 \times 2 = 4$. Es ist jede „Introjektion" der Inhalte, wie der Formen, wie ihrer synthetischen Einheit auch hier streng zu vermeiden. In die empirisch-positive Kunstgeschichte geht ein, was am Objekt und im Subjekt „vor sich geht" und deshalb in der Zeit steht: der „ästhetische Gegenstand" selbst wohnt bei den „Müttern", zu denen Faust hinab muß, will er das Höchste erreichen: „Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit."[2])

Die „ästhetische Wirklichkeit" ist also mit nichten ein „bloß

1) Was die Kunsthistoriker und Kunstkritiker „das Gegenständliche am Kunstwerk" zu nennen pflegen, ist natürlich etwas anderes, nämlich das, was man unter empirischer, historischer Einstellung von dem Inhaltlichen des Kunstwerks erzählen kann (z. B. daß es eine Venus oder eine Landschaft oder eine Schlacht darstellen soll). Ein solcher Inhalt wird zum ästhetischen Gehalt erst „durch Beziehung auf den Gegenstand" (im transzendentalphilosophischen Sinne des Wortes), d. h. durch Aufnahme desselben in die Geltungsform der Kunst.

2) „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nicht."

subjektives“ Phantasiegebilde, sondern steht auf erkenntnistheoretisch gleichem Niveau, wie die „erfahrungswissenschaftliche Wirklichkeit“: es sind zwei Geltungssynthesen der Erlebniswelt, und ihr Unterschied gründet und begreift sich allein aus der Verschiedenheit des Grundwertes, dem sie dienen, dort der Idee „Kunst“, hier der Idee „Wissenschaft“.[2])

Gegenstand des Kunstwerks ist also in der Tat eine „Idee“, nämlich die Idee „Kunst“, und jedes einzelne Kunstwerk ist eine konkrete Ausprägung dieser Idee, eine „konkrete Idee“, ein konkretes ästhetisches Sinngefüge, eine künstlerisch geltende Sinninhaltlichkeit. Als solche aber ist sie „Freiheit in der Erscheinung“: sie west in sich und gründet in sich; jedes Hinausfragen über sie nach ihren kausalen Antezedentien ist ihrem Sinn gegenüber sinnlos. Darum ist das echte Kunstwerk auch etwas dem „Organismus“ Analoges, besitzt ein „inneres Leben“ in dem gegenseitigen Zusammenklingen all seiner Teile, ist „beseelt“ von der Idee, die es zusammenbindet, und kann so „Gegenstand“ einer darauf und danach sich richtenden „Einfühlung“ sein. All diese Bestimmungen des Kunstwerks in modernen Ästhetiken lassen sich mühelos meiner erkenntnistheoretischen Festlegung des ästhetischen Sinngegenstandes ein- und unterordnen.

c) Zur allgemeinen Kategorienlehre.

Hat der vorherige Abschnitt einen Beitrag zur Theorie der Erfahrungswissenschaft (deren Untersuchungsgegenstand: das Seiende) zu liefern gesucht, so soll in diesem ein Beitrag zur Theorie der Philosophie als Wissenschaft (deren Untersuchungsgegenstand: das Gelten) geliefert werden. Zu diesem Zwecke werde ich (in Fortführung des in dem Abschnitt über die „Geltungssphäre“ Gesagten) zur weiteren Klärung der transzendentalen Grundposition handeln: von dem Problem des Kategoriensystems und seiner Methode, von der Wissenschaftsform überhaupt, endlich von der Form „Wirklichkeit“.

---

2) Den spezifischen Sinn dieser „Ideen“ und ihr Verhältnis zu einander im System der absoluten Werte hat die „transzendentale Geschichtsphilosophie“ zu untersuchen.

I. Die viel ventilierte Grundfrage in der Kategorienlehre ist die, ob „das" Kategoriensystem rationalistisch deduzierbar ist, oder ob die einzelnen Kategorien nur empirisch entdeckbar sind. Mir scheint diese Gegenüberstellung dem eigentlichen Wesen der transzendentalen Problemstellung, die ja gerade eine Synthese von Empirismus und Rationalismus sein will, zu widersprechen: sie beruht auf einem Residuum ontologisch-metaphysischen Denkens mit seiner auseinanderreißenden Gegenüberstellung von Empirie und Ratio, die gerade in der transzendentalen Problemstellung überwunden wurde, indem hier die Ratio als die Ratio eben der Empirie, die Empirie als die Empirie eben der Ratio sich enthüllte. Das ganze obige Entweder-oder muß verdächtig sein in einer Lehre, die gar nicht mehr zwei **Seins**welten einander gegenüberstellt, sondern bei der an Stelle des Gegensatzes von ontologisch-metaphysischem und empirischem Sein die Frage nach dem Sinn des einen Seienden getreten ist. Im Schlußkapitel wird davon noch näher zu handeln sein. Hier muß assertorisch die These genügen: die richtig verstandene Transzendentalphilosophie ist eine Philosophie der konkreten Vernunft; das heißt nichts anderes, als daß es sich in ihr nicht um Gebilde eines „Wolkenkukuksheims", sondern um die Vernunft gerade in der Welt handelt, die uns allen bekannt und geläufig ist.

Die obige Antithese in der Kategorienfrage löst sich dahin, daß die einzelnen Kategorien zunächst zu gewinnen sind durch transzendentale Analysis der vorliegenden Kulturgebiete als die Zusammenhangsprinzipien dieser synthetischen Geltungseinheiten, daß es dann aber[1]) die Aufgabe der transzendentalen Deduktion ist, die so „von unten" entdeckten Kategorien in einen einheitlichen Zusammenhang „von oben" zu bringen, d. h. sie in ihrem systematischen Zusammenhang unter einander zu begreifen durch

1) „Die transzendentale Methode ergiebt keine sichere Begründung der in ihr erschlossenen Kategorien. Sie bleiben hypothetisch; es kommt zu keiner vollen Gewißheit. Das einzige Kriterium, das es hier giebt, ist die Übereinstimmung mit dem Problemgegenstand. Da aber dieser selbst ja erst durch die Kategorie begründet werden soll, so beruht hier alle Sicherheit auf Gegenseitigkeit" (Nicolai Hartmann „Systematische Methode" im Logos III, S. 142/43). Die Art, wie dieser oberhalb der transzendentalen Analysis liegenden Aufgabe beizukommen sei, denke ich mir aber erheblich anders als H., der den Begriff der „Idee" in dem Sinne eines ein kategoriales Beziehungssystem zu einer Einheit zusammenschließenden Grundwertes nicht hat. Das eigentlich „dialektische" Problem liegt nicht in der Sphäre der „Kategorien", sondern der der „Ideen".

ihre sich gegenseitig fordernde Beziehung auf den einheitlichen Grundwert, in dessen Dienst sie stehen, dessen Entfaltung auf sein Inhaltsmaterial sie „ermöglichen“. Ein Kategoriensystem ist nichts anderes, als die Auseinanderlegung der Konstitution, der Struktur eines Grundwertes in seiner Beziehung auf sein Material.

Die Ausdrücke „deduzieren“ und „konstruieren“ sind darum in transzendentalen Gedankengängen streng in ihrem aus der Jurisprudenz entnommenen Sinn zu verstehen, d. h. durchgängig auf die quästio juris zu beziehen. Ein Kategoriensystem deduzieren, heißt demnach nichts anderes als: es in seinem Geltungswerte begründen durch Rückführung auf einen Grundwert, von dem seine Kategorien und ihr systematischer Zusammenhang geltungsphilosophisch notwendig dependieren. Was aber heißt dies „notwendig“? Antwort: Die Formen müssen 1. Auslegungen der formalen Allgemeinstruktur dieses Wertes sein, die sich 2. in den konkreten Sinn- oder Sachzusammenhängen (Kultursphären) als die synthetische Einheit stiftenden Prinzipien aufweisen lassen.[1] So eint sich „aufweisen“ (= entdecken) und deduzieren (= konstruieren).[2]

Wenn man von dem Kategoriensystem spricht, denkt man meist nur an das transzendentale Traggerüst der Kultursphäre „Wissenschaft“. Es gibt aber so viele Kategoriensysteme, als es Grundwerte gibt. Welche das sind, zu untersuchen, ist nicht Sache der Kategorien-, sondern der Ideenlehre. Das Problem des Systems der Grundwerte und das Problem des Kategoriensystems ist darum streng auseinander zu halten: jenes ist das System der Ideen, von denen jede einzelne sich durch Beziehung auf die anschauliche (bezw. Erlebnis-)Welt in ihr Kate-

---

1) Über die meist bloß unterschiedene Gegenüberstellung von naturwissenschaftlicher Mußnotwendigkeit und normativer Sollnotwendigkeit tritt als ihr logisches Prius die Sachnotwendigkeit der geltenden Sinneinheit. Diese wird erst durch Beziehung auf eine Subjektivität zur Norm. Innerhalb des Sinnzusammenhangs „Natur“ erscheint die Sachnotwendigkeit in der spezifischen Form des „Mußgesetzes“.

2) Der mathematische Gebrauch dieses Ausdrucks ist seinem logischen Sinn nach genau derselbe, wie der juristische, nur mit Beziehung auf die spezifische Beschaffenheit der mathematischen Gebilde: hier die den Axiomen (ἀξίωμα heißt übrigens Geltung, Grundwert!) entsprechende und aus ihnen abgeleitete anschauliche Darstellung, dort die den Rechtsgrundsätzen (Geltungsprinzipien) entsprechende rechtliche Konstituiertheit des konkreten Falles, seine geltende „Verfassung“.

goriensystem auseinanderlegt (es tritt also z. B. neben das theoretische ein ästhetisches, ein ethisches etc. Kategoriensystem). Das Kategoriensystem ist jeweils zu gewinnen durch kritische Analyse des betreffenden den Grundwert konkret entfaltenden wirklichen Kulturgebietes, und begreift sich in seinem transzendentalen Charakter als Resultante aus dem Grundwert in seiner Anwendung auf sein Material. Hier liegt also eine streng fachwissenschaftliche Aufgabe der Transzendentalphilosophie vor. (S. oben S. 70). Die transzendentale Analysis ist dabei ihrer logischen Struktur nach der in allen exakten Wissenschaften üblichen „analytischen Methode“ durchaus gleich.[1]) Jede Analysis setzt logisch eine Synthesis, einen synthetischen Zusammenhang, einen Sachzusammenhang, einen Sinnzusammenhang, ein Wertgefüge voraus. Sie kann nichts anderes tun wollen, als sich die Elemente und die Zusammenhangsformen der gerade zur Untersuchung vorliegenden synthetischen Einheit ins Bewußtsein zu heben, in ihrer logischen Struktur und deren inhaltlichen Bestimmtheit sich klar zu machen. Es ist dieselbe Methode, die jeder exakte Naturforscher, jeder exakte Geschichtsforscher anwendet. Es ist auch genau dieselbe Methode, die jeder einzelne von uns anwendet, wenn er bewußt eine ethische Entscheidung trifft.[2]) Die methodischen Strukturelemente sind dabei immer dieselben: Ein Faktum als Problem ist der Ausgang, ein logisches Sinngefüge, in das das Factum gehört und aus dem es seine Begründung nimmt, die formale Voraussetzung, die inhaltliche Bestimmung dieses Sinngefüges in Bezug auf den konkreten Fall das Ziel, aus dem sich die Problem-lösung begreift. Die transzendentale Methode im engeren Sinne ist nichts anderes, als die Anwendung dieser analytischen Methode überhaupt auf das Faktum „Kultur“ und ihre Einzelsphären. Das System der sogenannten „Grundsätze des reinen Verstandes“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ — ob es so, wie es vorliegt, sachlich richtig und erschöpfend ist, ist für die logische Strukturfrage gleichgültig — verhält sich zu dem Faktum „neutonianische Naturwissenschaft“ nicht anders, als deren Naturgesetze zu fallenden Steinen und Planetenbewegungen. Und ebenso will der „kategorische Imperativ“ als Formel nichts anderes sein, als das allgemeine Sinngefüge,

---

1) Vergl. zum Folgenden das im Kapitel 1 mit Bezug auf Kant Gesagte.

2) Schon in der „anschaulichen Welt“ können wir keinen Schritt tun ohne (nicht „bloß gedachte“ und geglaubte, sondern) geltende Sinnzusammenhangsvoraussetzungen.

durch Einreihung in welches jede Handluug die Dignität „Sittlichkeit“ bekommt — wobei hier wieder ganz gleichgültig ist, ob Kant dies Sinngefüge als Voraussetzung der gelebten Moral richtig bestimmt hat.[1]) Immer handelt es sich um die Eruierung und nähere Bestimmung von geltenden Sinnvoraussetzungen für Kultursynthesen.[2])

Wenn so die transzendentale Analysis mit der naturwissenschaftlichen auf logisch gleiche Stufe gestellt wird, so ist aber damit keineswegs einem Naturalismus als Abschluß der Gesamtanschauung das Wort geredet. Der transzendentale Aufstieg begreift die vorliegende Kultursynthese als eine Erfüllung eines Sinngefüges, dieses Sinngefüge selbst aber als die Entfaltung einer Idee. Diese Idee aber ist, in ihrem Verhältnis zu anderen Ideen, Gegenstand der Untersuchung der transzendentalen Geschichtsphilosophie: nur an Hand dieser ist also der Abschluß der transzendentalen Gesamtweltanschauung zu gewinnen.[3])

Auf die im engeren Sinne fachphilosophische Aufgabe der Eruierung der Kategoriensysteme kann hier nicht näher eingegangen werden. Wohl aber muß über den allgemeinen Begriff der Kategorie, ihre methodische Struktur und Auslegung, Auseinanderlegung, noch einiges gesagt werden.[4])

---

1) Genau analog ist die logische Struktur bei der begrifflichen Besinnung auf die geltungsphilosophische Struktur eines Kunstwerks.

2) Von einer bloßen „Beschreibung“ der in der Wissenschaft faktisch angewandten Prinzipien und Methoden (Kuntze, Kantstudien XV, S. 278) ist ebenso wenig die Rede, als in der Naturwissenschaft die bloße Beschreibung je zu einem Begriff führt. Um die Eruierung des Begriffs handelt es sich letzten Endes dort wie hier, nur daß in der Philosophie der Begriff des Begriffs nicht eingeschränkt werden darf auf den des Naturbegriffs und der in diesem gesetzten Muß-gesetzlichkeit; sondern hier handelt es sich um Herausstellung der logisch vorausgesetzten Sach- = Sinnzusammenhänge überhaupt, innerhalb deren der Sinnzusammenhang „Natur“ nur eine ganz bestimmte Spezifikation darstellt (das Untersuchungsobjekt der „Theoretik“, wie man dies Problemgebiet genannt hat).

3) Davon wird noch weiter unten des näheren zu handeln sein.

4) Sehr scharfsinnige Ausführungen zu dem Problem der Kategorienlehre bietet das oben S. 13 zitierte Buch von Lask. Es fußt nicht nur allgemein auf dem Geltungsgedanken, wie ihn Lotze für den Idealismus fruchtbar gemacht hat, sondern hat als seinen prinzipiellen Haupt- und Grundgedanken die Forderung einer „Logik der Philosophie“, wie sie auch Lotze als Logik des Idealismus in der Form des Gefüges reiner Geltungsformen zum Unterschiede von der Logik des Seins bereits (in seiner „Logik“ im Kap. über „Die Ideenwelt“) aufgestellt hatte. Damit das Programm aber dereinst zur Erfüllung gebracht werden könne, be-

Die allgemeine Kategorienlehre hat, will sie auf den Namen „transzendental“ Anspruch erheben, von der transzendentalen Grundvoraussetzung schlechthiniger Geltung überhaupt auszugehen. In dieser aber begründet sich eine Neuauffassung des Begriffs vom Begriffe gegenüber derjenigen der traditionellen Schullogik. Der Grundgedanke dieser transzendentalen Begriffslehre ist schon oben (S. 41) aufgezeigt und hier nur noch etwas weiter auszuführen. Es kommt alles darauf an, daß man die Einsicht Kants, daß „das transzendentale Bewußtsein“ kein „Bewußtsein von“,[1]) sondern ein „synthetisches Bewußtsein“ ist, ihrer psychologischen Einkleidung, daß man dieselbe Einsicht Hegels von der „Selbstbewegung des Begriffs“ ihrer metaphysischen Fassung entkleidet und den logischen Gehalt, der darin steckt, rein herausholt und zu voller Entfaltung in der Begriffstheorie bringt. Das hat schon Lotze in seiner Begriffslehre ohne Bindung an die metaphysisch belastete Terminologie Hegels zu geben versucht.[2])

Der echte Begriff ist nicht etwas, das das Erkennen aus sich heraus „bildet“ und den vorgefundenen Inhalten als etwas ihrem logischen Eigengehalt Fremdes, als starren Rahmen gegenüberstellt. Er ist nie und nimmer die bloße Zusammenfassung des Allgemeinen, Gemeinsamen irgendwelcher Inhaltskomplexe. Schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Unterscheidung, was denn nun an Inhalten als allgemein, und was als besonders zu gelten hat, einen „Gesichtspunkt“ voraussetzt, aus dem heraus das

---

dürfen m. E. die gesamten Ausführungen, um ihren abschließenden Sinn zu bekommen, einer Einreihung in einen höheren Zusammenhang derart, daß 1. aus diesem sich das Verhältnis des theoretischen Wertes zu den andern Grundwerten und damit dessen spezifischer Sinn sich begreift (vergl. meine Ausführungen über „Transzendentale Geschichtsphilosophie“ und „Bewußtsein überhaupt und Vernunft“), daß 2. die letzte Einheit von Form und Inhalt ausdrücklich ins Bewußtsein erhoben und für die Gesamtauffassung fruchtbar gemacht wird (vergl. meinen Schlußabschnitt über das Ding-an-sich-problem.)

1) Durchgängige Formulierung des Bewußtseinsbegriffs bei den Phänomenologen.

2) Vergl. namentlich seine Einwände gegen den bekannten Satz der Schullogik über das Verhältnis von „Umfang“ und „Inhalt“ eines Allgemein-Begriffs (§ 31 ff. seiner „Logik“).

Die wertvollen logischen Einsichten in Kuno Fischers „System der Logik und Metaphysik“ haben in Folge ihrer hegelisierenden Einkleidung und Anordnung nicht die ihnen gebührende Beachtung und Wirkung gefunden; es läßt sich aber sehr viel Gutes aus Fischers Logik herausarbeiten.

entschieden wird.[1]) Denn nur ein solcher vermag zu sagen, was für einen gesuchten Begriff „wesentlich“ ist, und was nicht. Der Begriff ist vielmehr die Wertkonstitution gerade seiner Inhalte: er fordert gerade diese Inhalte als seine Erfüllung, lehnt alle anderen ab, schließt sie von sich aus, und umgekehrt fordern diese Inhalte gerade ihn als ihren Begriff, lehnen alles andere „Allgemeine“, mit dem sie für die von außen kommende Betrachtung ein Merkmal gemeinsam haben können, ab. Der Begriff ist also logisch nichts aus den Inhalten „Abgeleitetes“, sondern das Gegenständliche an den Inhalten, ihr „Objektivitäts“charakter, darum dann „Gegenstand“ für ein auf die Wahrheit, d. h. theoretische Gegenständlichkeit in Bezug auf diese Inhalte abzielendes Subjektsverhalten. Der Begriff ist das logisch Ursprüngliche, und darum nichts neben seine Arten und deren Exemplare Hingestelltes, sondern deren „beseelendes“ Prinzip, das sie zu Gegenständen, zu theoretischen Giltigkeiten, konstituiert. Der Begriff legt die Wertstruktur der unter ihn fallenden Inhaltskomplexe auseinander, und gibt damit das Prinzip ab der „Entfaltung“, „Entwickelung“ von deren „Wesen“.[2]) Begriffe sind Ordnungsprinzipien, τάξεις.

1) Gerade darin besteht das logische Wesen der wissenschaftlichen Forschung, daß sie an Stelle der alltäglichen Allgemeinvorstellung den allgemeinen Begriff setzt. Es ist die Kurzsichtigkeit des Positivismus, nicht zu sehen, daß beides logisch etwas toto coelo Verschiedenes ist: der eine ist wahr, die andere diesseits von wahr und falsch, liegt überhaupt nicht in der logischen Sphäre. Die Allgemeinvorstellung ist ein psychologisches Gebilde, der Allgemeinbegriff eine logische Funktion (geltender Sinnzusammenhang), erstere etwas Subjektives, letzterer etwas Objektives („psychologischer Bewußtseinsinhalt“ und „logisch-gesetzlicher Bedeutungsinhalt“: Bauch „Studien“ S. 36). Die Beziehung zwischen beiden ist nur die, daß dem Subjekt an Hand der Allgemeinvorstellung ein Begriff „aufgehen“ kann. An sich ist jene ein „bloßes“ „Phänomen“, das begriffen wird erst dadurch, daß sein Begriff, d. h. seine theoretisch schlechthin geltende Sinneinheit und deren Bildungsgesetz in ihrer logischen Struktur erkannt wird. Dem Positivismus fehlt die Einsicht in die Notwendigkeit und den Sinn der „transzendentalen Deduktion“. Bei jeder allgemeinen Wortbedeutung ist zuzusehen, ob sie einen Begriff oder eine Begriffslücke bezeichnet (z. B. „Anziehung“ im vulgären — „Gravitation“ im naturwissenschaftlichen Sinne).

2) Bei diesem Ausdruck ist jeder metaphysisch-ontologische Gedanke fern zu halten. „Wesen“ einer Sache ist das an ihr für einen geltenden Wert „Wesentliche“: das Wesen einer Sache ist immer „Funktion“ des Wertes, auf den sie bezogen wird, der sie zu einem Sinngefüge und damit zu einem Sachzusammenhang macht. Ebenso bedeutet „Entwickelung“ im logischen Zusammenhang nicht einen zeitlichen Prozeß, sondern ein logisches Auseinanderlegen.

Der echte Begriff ist der Inbegriff der logischen Möglichkeitsbedingungen für seine Arten und deren Exemplare und zugleich das Gesetz des Zusammenhangs dieser Bedingungen. Er ist die Gesamtheit der Voraussetzungen, des Vorausgesetzten, das Gesetz des Setzens und Gesetzten. Ein Begriff ist ein etwas Besonderes begreiflich machendes Gesetz.

Die sogenannte „Begriffsbildung" ist also mit nichten ein bloß formal-subjektives Verfahren, bei dem man sich an die sogenannten formalen Regeln oder „Denkgesetze" der Logik hält. Was diese „formalen Regeln" sind, und woher ihnen ihre Geltung für Sachzusammenhänge kommt, ist ja gerade das Problem, dem die transzendentale Methode beizukommen sucht. Die „Begriffsbildung" hält sich an die logischen Sachregeln, den Sachbegriff, selbst, d. h. an den von den Inhalten selbst in Bezug auf den beherrschenden Grundwert geforderten Sinnzusammenhang. Und erst als Ableitung hiervon kann man von „Denkgesetzen" reden als den Mitteln, mit denen das erkennende Subjekt einem solchen Sinnzusammenhang beizukommen vermag.

Diese von der Auffassung des sogenannten „abstrakten" Allgemeinbegriffs der traditionellen Schullogik prinzipiell abweichende, dem wirklichen Wissenschaftsbetriebe aber allein gerecht werdende (vergl. Cassirer: „Substanzbegriff und Funktionsbegriff") transzendentale Auffassung des Begriffs des Begriffs (als Funktion für Funktionen, vergl. oben S. 41) muß nun auch in dem Fundamentalprinzip aller Transzendentalphilosophie zum Ausdruck kommen. Dies leistet das Prinzip der „reinen Synthesis".[1])

Die reine Synthesis als transzendental-philosophisches Grundprinzip besagt: die Einheit von Form und Inhalt, derart daß der transzendentale Begriff des Gegenstandes überhaupt nichts anderes bedeutet als: synthetische Einheit von Form und Inhalt überhaupt.

Der reine Gedanke eines Gegenstandes überhaupt besteht also begrifflich aus 3 Momenten: 1. Form überhaupt, 2. Inhalt

---

1) Die „reine Synthesis" als logisches Prinzip ist von der synthetischen Tätigkeit des Bewußtseins als transzendental-psychologischem Begriff streng zu unterscheiden (vergl. Bauch „Kant" S. 79). Es ist der Grundmangel von Windelbands Abhandlung „Zum System der Kategorien" (Sigwart-Festschrift, S. 41 ff.), daß er, statt von der reinen Form der Synthesis, von der Synthesis als verknüpfender Tätigkeit des Bewußtseins ausgeht: jene „ermöglicht" erst diese und ist der „Grund" für die Geltung ihrer Ergebnisse.

überhaupt, 3. gegenseitige Beziehung (Bezogenheit) von 1. und 2. Das erstere Moment ist das der Apriorität, das zweite das der Aposteriorität, das dritte das der Korrelativität der beiden ersten Momente: alle drei Momente müssen sich überall da finden, wo auf Gegenständlichkeit Anspruch erhoben wird. Dieses synthetische Einheitsverhältnis von Form und Inhalt ist deshalb die Gegenstandsform überhaupt, weil sie nichts anderes ist, als der logisch reine Ausdruck des Verhältnisses von Grund und Folge, von Begründendem und Begründetem, von Konstituens und Konstitutum.

Diese reine Idee der Gegenständlichkeit überhaupt bestimmt sich nun des näheren, wenn sie auf irgend ein inhaltlich überhaupt irgendwie Bestimmtes bezogen wird, weil hier zu dem Erfordernis des „Daß“ des Inhalts überhaupt noch das Erfordernis eines irgendwelchen „Wie“ des Inhalts hinzutritt. Hier legt sich also die transzendentale Grundvoraussetzung überhaupt in die folgenden reinen Grundformen auseinander: 1. Identität; als solche tritt hier das Erfordernis der schlechthinigen, zeitlosen, ursprünglichen Geltung überhaupt in Bezug auf irgend ein Inhaltliches überhaupt auf; Identität in rein logischem Sinne (von dem seinswissenschaftlichen Problem der realen Identität, ebenso wie von der psychologisch-normativen Forderung, die der „Satz der Identität“ ausspricht, scharf zu unterscheiden, und für beide die Voraussetzung!) bedeutet, daß eine Giltigkeit immer sich selbst gleich bleibe, und als solche immer in gleicher Weise gelte. Sie ist die reine Geltungsform, durch Eingehen in welche alle Inhaltskomplexe erst dem Zeitfluß enthoben werden und den Charakter der Eigengründung empfangen. 2. Die Qualität überhaupt: darin liegt das Erfordernis (nicht nur des „Daß“ irgend eines Materials überhaupt, sondern) irgend eines irgendwie beschaffenen Inhaltes überhaupt. Dies Erfordernis ist in seiner Reinheit gegen irgendwelche inhaltlichen Unterschiede in dem Wie der Beschaffenheit noch ganz gleichgültig, also auch gegen den Unterschied von psychisch und physisch. Es bezeichnet bloß die begriffliche Notwendigkeit eines „Wie“ überhaupt, irgend einer *ποιότης* (Poiotät),[1]) für den Gegenstand. Es besagt bloß, daß das „Daß“ irgend eines „Was“, damit aber auch irgend ein „Wie“ dieses „Was“ begrifflich notwendiges Moment des Gedankens „Gegenstand“ ist, also

---

1) Da man bei „Qualität“ zu leicht nur an Sinnesqualitäten denkt, empfiehlt sich für dies logische Prius des Inhaltlichen überhaupt vielleicht der Terminus „Poiotät“.

logische Möglichkeitsbedingung aller gegenständlichen Synthesis ist, mag diese sich auf welche Inhalte auch immer beziehen. 3. Das Erfordernis der Synthesis oder des Funktionalzusammenhanges als das Moment, durch welches das an sich in sich ruhende Identische überhaupt zu einer „Entfaltung" gelangt. Damit sind aber notwendig zwei weitere Momente gesetzt: a) das der Quantität überhaupt; es müssen notwendig mehrere Relata sein, wenn von ihrer Relation gesprochen werden soll; der Begriff der Funktion erfordert zu seiner Erfüllung eine Mehrheit von Gliedern; b) das der Andersheit (Verschiedenheit)[1]) überhaupt; die synthetische Einheitsfunktion ist sinnvoll nur, wenn sie die einheitliche Beziehung von unter sich Verschiedenem zum Ausdruck bringt. Diesen zwei Momenten gegenüber bringt das ihnen Übergeordnete der Funktion überhaupt, der Synthesis überhaupt, das Erfordernis der „Einheit in der Mannigfaltigkeit" zum Ausdruck.

Die reine Form des Gegenstandes überhaupt hat sich uns also in 5 Momente oder Erfordernisse (die rein transzendentalen Grundformen) auseinander gelegt: Identität (ταὐτόν, Thesis), Qualität (ποιότης), Quantität, Andersheit (ἕτερον, θάτερον, Heterotät, „Heterothesis"),[2]) Bezogenheit (Relation, Synthesis).[3]) Sie müssen in jedem sich aufzeigen lassen, das als „gegenständlich", d. h. als geltende Sinnsynthese von Inhalten wird auftreten können, gleichgültig noch dagegen, ob es sich um ein theoretisches oder ästhetisches oder ethisches oder sonstiges Sinn-Gebilde handelt.

Innerhalb der verschiedenen Grundwerte (Ideen) und des von ihnen zu einer Sinneinheit zusammengefaßten Materials bestimmt sich dann diese rein formale Grundkategorie des transzendentalen Gegenstandes überhaupt zu den einzelnen (mathematischen, naturwissenschaftlichen, geschichtswissenschaftlichen, ästhetischen, ethischen, religiösen) Kategorien. Jede muß den Grunderforder-

---

1) Das Unterscheiden ist eine Art des Inbeziehungsetzens; aber mit dieser Funktion als einer Tätigkeit des Subjekts haben wir es hier gar nicht zu tun. In der rein logischen Sphäre ist Verschiedenheit eine andere Grundform, als die der Beziehung: letztere setzt erstere voraus.

2) Rickert im „Logos", Bd. II, S. 36.

3) Aus obigem einfachen Gedankengang dürfte sich vielleicht am besten die ganze geniale Grandiosität von Platons Kategorienlehre ergeben. Vergl. zu dieser Bauch „Das Substanzproblem in der griech. Philosophie", 1910, S. 145 ff.

nissen: Ursprünglichkeit und synthetische Einheitsfunktion genügen.

Das Moment der Quantität ist in obiger Darlegung rein formal gemeint, und als solches noch völlig neutral gegen alle besonderen Ausgestaltungen und Erfüllungen, die es im Dienste einer bestimmten Idee (also z. B. der Idee „Mathematik" oder „Naturwissenschaft") durch Anwendung auf das von dieser Idee ergriffene Material findet. Es ist also ein logisch Späteres, wenn das Erfordernis der Quantität überhaupt in der Mathematik z. B., als dem Inbegriff der spezifisch mathematischen Beziehungsgesetzlichkeit, sich in den Problemen des Raumes und der Zahl entfaltet.

Auch die Zeit „entspringt" erst durch Hinzutritt bestimmter Ideen, ist logische Möglichkeitsbedingung nicht schon des „Gegenstandes überhaupt", sondern des Gegenstandes als eines historischen, des historischen Gegenstandes, ist logische Voraussetzung nicht des Wertes, Sinnes überhaupt, sondern der Werte-Realisation. Es ist also nicht die Zeit, die das Subjekt von der Sphäre des schlechthinigen Geltens ausschließt, sondern sie ist es gerade, die seine reale Beziehung darauf ermöglicht. Die Zeitlosigkeit der Zeit selbst, ihr Charakter als „reiner" Begriff, ist die transzendentale Möglichkeitsbedingung der Geschichte als eines geltungsbezogenen Prozesses. Beide, Raum und Zeit, sind Prinzipien der Möglichkeit unendlichen Fortschreitens, dort im Kontinuum des Neben-, hier des Nacheinander.

Innerhalb des Kategorienproblems überhaupt ist also auseinander zu halten: 1. das Problem der Struktur der Geltung überhaupt, 2. die Frage nach der Struktur der Ideen, 3. die Frage nach den Kategoriensystemen im engeren Sinne, d. h. danach, wie sich die Grundvoraussetzung der schlechthinigen Geltung überhaupt innerhalb der und der Idee in ihrer Anwendung auf gerade ihr Material entfaltet. Die Kategoriensysteme legen die verschiedenen Beziehungsformen innerhalb der einzelnen Grundwerte auseinander. Jede Einzelkategorie der Wissenschaft (oder eines andern Kulturgebietes) ist der Allgemeinbegriff für die Art der synthetischen Einheitsbeziehung einer Mehrheit qualitativ verschiedener Inhalte im Dienste einer schlechthin identischen Idee. So vereinen sich die oben begrifflich gesonderten fünf Momente.

Erst nach diesen drei Fragen kommt dann die, wie diese kategorialen Zusammenhänge im Erkennen eines Subjekts in die Erscheinung treten.

Das Gesamtkategorienproblem legt sich also folgendermaßen auseinander, bezw. die philosophischen Prinzipien in ihrem Gesamtumfange systematisieren sich so:

1. Reine oder transzendentale (Axiome). 2. Konstitutive oder ideale (Ideen). 3. Methodologische oder reale (Kategorien).	Objektive Formen (Prinzipien synthetischer Einheit).
4. Regulative bezw. reflexive (Normen).	Subjektive Formen (Normen synthetischer Vereinheitlichung).

[Diese Termini sind nur aus meinem Gedankengang in ihrem Sinn zu interpretieren. Wo sie sonst gebraucht sind, und in welchem Sinne, ist mir hier gleichgültig; die Terminologie ist derart verfahren, dabei z. T. derart metaphysisch oder psychologisch belastet, daß nichts übrig bleibt, als rücksichtslos durchzugreifen. Ich binde mich also weder an Kants Unterscheidung von „konstitutiv und regulativ", noch an die Lotzes zwischen „real und formal", noch an die Windelbands zwischen „konstitutiv und reflexiv", noch an die Rickerts zwischen „konstitutiv und methodologisch". Das hat den literarischen Übelstand zur Folge, daß zu den vorhandenen Terminologien noch eine neue hinzutritt. Aber dies Bedenken darf nicht hindern, die Ausdrücke so zu wählen, daß sie der eigenen sachlichen Einsicht möglichst adäquat sind.]

Ad 1: Die rein-transzendentalen Formen sind nichts anderes, als die Auseinanderlegung der transzendentalen Grundvoraussetzung schlechthiniger Geltung überhaupt, d. h. des transzendentalen Gegenstandsgedankens in Bezug auf das Material überhaupt in seine Momente, die natürlich immer zusammen sind, und einen inhaltlichen, obzwar allgemeinen Grundwert fordern, an dem sie sich entfalten, indem sie ihn dadurch zu einem schlechthinigen Geltungswerte konstituieren.[1]) Es ergeben sich drei Momente: a) Das erste Moment ist das der Apriorität, d. h. der Ursprünglichkeit, Schlechthinigkeit, Zeitentrücktheit, Eigengründung, Identität. b) Das zweite Moment ist das der Materialbezogenheit der Form, die Erfüllungsforderung, wobei an das Material seinerseits die For-

---

1) Es ist also im folgenden hinter jedem einzelnen Grundmoment immer hinzuzudenken: „eines Grundwertes".

derung der Formbezogenheit, der Formbarkeit, ergeht. Dies Erfordernis lebt sich aus in der Konstitution des Inhaltlichen überhaupt zu einem Kontinuum in Bezug auf das „continuum formarum“, als Möglichkeitsbedingung für das Zusammenbestehen des Erfordernisses der Identität mit dem der synthetischen Bezogenheit: Die Identität der Form gegenüber dem Verschiedenen des Inhalts wird ermöglicht durch die Kontinuität der Differenzen.[1]) c) Das dritte Moment ist das der Synthesis, des synthetischen Charakters, der korrelativen Einheitlichkeit und einheitlichen Korrelation, das Erfordernis der einheitlichen Sinnbeziehung von Form und Material. Es bedeutet des näheren, daß die transzendentale Form überhaupt bloß Sinn hat in Bezug auf eine Mehrheit von Inhalten (zum mindesten 2), und will nichts anderes zum Ausdruck bringen, als den eigentümlichen Sinnzusammenhang dieser Inhalte derart, daß diese eine Einheit bilden, ohne doch selbst in dieser Einheit zu verschwinden.[2])

Alle drei Momente zusammengefaßt, ergibt sich als das transzendentale Grundprinzip überhaupt: ursprüngliche Einheit der Synthesis eines Mannigfaltigen; in der Schulsprache: „synthetische Einheit a priori“ der „Erfahrung“. Als Gegenwurf zu diesem Begriff der Geltungsform überhaupt ist dann der entsprechende Begriff des Inhalts überhaupt zu bilden, der als Inhalt für diese Form kein „amorpher“ Brei sein kann, kein „bloßes“ Material, das „umgolten“, kategorial „umklammert“ wird,[3]) sondern in sich als unendlich beziehungsreiche Fülle unendlich

---

1) Darauf wird beim Ding-an-sich-Problem zurückzukommen sein.

2) Vergl. Windelband, loc. cit., S. 43: „Das letzte Prinzip aller theoretischen Philosophie, ja aller Philosophie überhaupt bildet seit Kants K. d. r. V. der Begriff der Synthesis.“ „Das Wesentliche in dieser Grundfunktion besteht darin, daß dabei die mannigfaltigen Elemente trotz ihrer Vereinheitlichung in ihrer ganzen Bestimmtheit aufrecht erhalten werden.“ Auch Rickert hat in dem Aufsatz „Das Eine, die Einheit und die Eins“ (Logos, Bd. II. S. 26 ff.) das Wesen des „rein logischen Gegenstandes“ als Synthesis herausgearbeitet (vergl. bes. Abschn. 2).

3) Bei Lask bleiben Inhalt und Form trotz alles „Hingeltens“ aufeinander, alles „Umgeltens“, aller kategorialen „Umklammerung“ letzten Endes doch einander fremd. Und erst recht gilt dies von Jonas Cohns „utraquistischer“ Lehre von der „Denkfremdheit“ (vergl. „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens,“ S. 106, 118). Vergl. zu letzterem jetzt Bauch (Kantstudien XVII, S. 457 f.), der der „Denkfremdheit“ für das „individuelle Ich“ die „Denkvertrautheit“ für das „überindividuelle Ich“ gegenüberstellt.

mannigfaltigen Inhalts zu denken ist:[1]) auf das so transzendental konstituiert vorausgesetzte Material bezieht sich alles sinnvolle Handeln und hebt an ihm die für die Grundwerte wesentlichen Momente und Beziehungen heraus. Diese drei Grundfaktoren der einen transzendentalen Grundform: „schlechthin geltender Sinnzusammenhang überhaupt“ müssen sich in jedem Wertgebiete finden.

Erst diese „reine“ Fassung der transzendentalen Grundidee überhaupt, die Unterscheidung des Transzendental-Allgemeinen vom Generell-Allgemeinen, die Loslösung des Transzendentalen von der Beziehung auf das Gattungsmäßig-allgemeine und die Befreiung desselben in seiner begrifflichen Reinheit von jeder empirisch-inhaltlichen Behaftung überwindet, gerade durch und in dieser Reinheit, allen naturalistischen Rationalismus innerhalb des Kritizismus. Erst von hier aus wird die Einsicht möglich, daß das Apriori, als das Sinnapriori überhaupt, nicht nur die allgemein-gesetzlichen Beziehungen der Naturwissenschaft zu geltenden konstituiert, sondern die Voraussetzung für alle Sinngefüge ist, die auf schlechthinige Geltung Anspruch erheben dürfen, und von denen das Sinngefüge „Natur“ nur eines ist, indem das Seinsallgemeine nur eine Unterart des Geltungsallgemeinen ist. Erst so resultiert ein Aprioribegriff, der auch die Geschichtswissenschaft als „objektiven“ Geltungszusammenhang, der ferner nicht nur die Wissenschaft überhaupt, sondern auch Moral und Kunst transzendental zu begründen, ihnen schlechthinige Geltungssanktion zu verleihen vermag. Die Herausarbeitung dieses Grundgedankens ist ein grundlegendes Verdienst der Windelband-Rickertschen Weiterführung Kants gegenüber der „Marburger Schule“, deren Allgemeinheitsapriorismus weder dem Eigensinn der Ethik, noch dem der Kunst, noch endlich dem der Religion gerecht zu werden vermag.

Ich fasse meinen Grundstandpunkt in axiomatischer Formulierung zusammen: 1. Das Elementaraxiom der Form besagt die schlechthinige (Voraus-) Setzung der Sinngeltung überhaupt: die Form setzt schlechthin sich selbst. 2. Das Elementaraxiom des Inhalts besagt die unendliche Inhalts- und Beziehungs-Mannigfaltigkeit des Materials der Form für die Form: Die Form setzt in sich für sich das Material als das Formbare. 3. Das Fundamentalaxiom der Synthesis besagt die synthetische

---

1) Vergl. oben S. 30.

Einheit von Form und Material in konkreten Sinninhaltlichkeiten: Die Form setzt in sich sich selbst und ihr Material als sich wechselseitig bestimmend. Von diesem Grundaxiom 3 aus begreift man die beiden anderen als dessen (nur begrifflich zu sondernde) Momente: das Geformte zerfällt eben begrifflich in Form und Formbares.

Dieses Grund-Axiom der synthetischen schlechthinigen Sinngeltung überhaupt aber legt seinen Gehalt auseinander in den Grundwerten, „Ideen“, der Geschichte. Nimmt man dies „Postulat“ (im mathematischen Sinne des Wortes) hinzu, so ergeben sich folgende 3 transzendentalen Grundsätze:

1. Der Sinn setzt ursprünglich schlechthin sich selbst als das, was er ist, und wie er ist, weil er ist.

2. Der Sinn setzt in sich selbst Form und Materie als in durchgängiger Korrelation sich gegenseitig bestimmend.

3. Die schlechthinige Sinnkorrelation von Form und Inhalt entfaltet sich für die endliche, in der Geschichte stehende Subjektivität überhaupt in einem zeitlichen Sinnprozeß als unendlicher Aufgabe, dessen transzendentales Traggerüst (Koordinatensystem) ein absolutes System zeitloser Werte ist.[1])

Ad 2.: Daß und wie die schlechthinige Sinngeltung überhaupt sich in ein System von auf absolute Geltung Anspruch erhebenden Grundwerten (Ideen) zerlegt, bezw. daß für den Aspekt diskursiv-, d. h. sinnlich-geistig organisierter, in der geschichtlichen Entwicklung selbst darin stehender, wertbewußter und wertwollender Subjekte sich der eine „Logos“ (wie das eine Sonnenlicht im Prisma) in ein System einzelner Grundwerte zerlegt: davon wird in Kap. 4c und Kap. 5a u. c zu handeln sein. Für das Kategorienproblem folgt daraus, daß sich das „reine“, transzendentale Grundaxiom überhaupt in den einzelnen Grundwerten erst sachlich auslegt, indem es sich inhaltlich auseinanderlegt. Das Axiom wird nicht aus diesen begründet, vielmehr gibt es erst den Ideen die oberste Geltungssanktion, aber es determiniert sich in seinem Gehalt an und in ihnen. Daraus ergeben sich die konstitutiven oder idealen Formen, die die Wertstruktur eines Grundwertes, einer Idee, z. B. des Wertes „Wissenschaft“ oder des Wertes „Kunst“, sofern er in der Form der absoluten Geltung steht, auseinanderlegen. Fragt man also,

---

1) Das Sinngeltungsaxiom ist das Fundamental-, das Ideenpostulat das Zentralproblem der Transzendentalphilosophie.

was durch eine konstitutive Form „konstituiert“ wird, so lautet die Antwort: der einheitliche Geltungszusammenhang der Inhalte eines Grundwertes;[1]) dieser gibt für die Sinnsynthese der Inhalte das Einheitsprinzip ab. Diese ideal-konstitutiven Prinzipien aber sind bei jedem Wert, ihrer allgemeinen Form nach, zwei: Die spezifische Grundwert**einheit** und der spezifische Grundwert**zusammenhang**. Diese beiden Prinzipien sind nichts anderes, als die rein transzendentalen Erfordernisse der Identität und der Synthesis in ihrer inhaltlichen Determination durch eine Idee. Die Identität, als die Geltungsforderung schlechthin, wird in Bezug auf den jeweiligen Grundwert, in diesem darin, zur Forderung der durchgängigen Werteinheit, die Synthesis zur Forderung des in sich geschlossenen Sinn- = Begründungszusammenhangs.

Diese Determination des Grundaxioms in der Konstitution des Grundwertes ist natürlich eine verschiedene bei den verschiedenen Ideen. „Konstitutiv“ für den Geltungszusammenhang „Wissenschaft“ sind andere Idealprinzipien, als für den Geltungszusammenhang „Kunst“, weil eben das den Geltungszusammenhang beherrschende Einheitsprinzip ein anderes ist.

Wenn ich so das Kategoriensystem der wissenschaftlichen Gegenstände von der Kulturidee „Wissenschaft“ dependieren lasse, verwechsele ich da nicht den „objektiven“ Gegenstand der Wissenschaft und diese selbst als eine Kulturbetätigung der Menschheit? Ein solcher Einwand entspränge der dogmatisch-ontologistischen Fassung des Gegenstandsbegriffs, den gerade die transzendentale Prob-

---

1) Den Ausdruck „konstitutive Kategorien“ auf das Problem: Zusammenhang des Wirklichen einzustellen, im Unterschiede zu den „bloß“ methodologischen Zusammenhangsformen der Wissenschaft, scheint mir ein Residuum metaphysisch-ontologistischer Denkweise, die in der sich selbst verstehenden Transzendentalphilosophie keine Stelle mehr hat. Es liegt in der Grundvoraussetzung der Transzendentalphilosophie begründet, daß für sie der Zusammenhang des „Wirklichen“, der Weltzusammenhang überhaupt, nur ein Weltsinnzusammenhang sein kann: das Ganze der Welt ist nicht seiend, sondern ein Sinn. Ihre „letzten“ Zusammenhänge sind daher keine „kategorialen“, sondern „ideale“ (in meiner Terminologie): die Welt überhaupt ist ein konkreter Zusammenhang absoluter Werte, kein abstrakter Zusammenhang „bloß“ formaler Beziehungen. (Vergl. meine Rezension von Eberhard Zschimmer „Das Welterlebnis“, Kantstudien XVIII, Heft 1.) Meint man aber mit „konstitutiven Kategorien“ nicht den Zusammenhang des Wirklichen, sondern der Wirklichkeit, — nun dann handelt es sich ja um eine Wertkonstitution, nämlich des Wertes „Wirklichkeit“, (vergl. unter III) und diesem Wert, nicht seinem Material, entnimmt der Ausdruck „konstitutiv“ Sinn und Geltung.

lemstellung überwindet. Deren Behauptung, wie ich sie verstehe, ist gerade die, daß die Kultur (als Menschheitskultur) einen Sachzusammenhang in sich selbst erfasse, daß daher das Transzendentalgerüst, das der Wissenschaft als Kulturprodukt Geltung verleiht, ein sachlicher Sinnzusammenhang der Welt selbst sei, in der Wissenschaft (die auf den theoretischen Sinnzusammenhang sich richtet) nicht anders, als in anderen Kultursphären (die auf andere Sinnzusammenhänge sich richten). Die Kultur als Menschheitstat entnimmt ihre Gegenständlichkeit den sachlichen Sinnzusammenhängen selbst; mit Hegelschen Terminis gesprochen: der „subjektive Geist“ hat im „objektiven Geist“ seinen Gegenstand und seine Geltungsgründung. Aber jede ontologistisch-metaphysische Hypostasierung ist fern zu halten: der objektive Geist, der sachliche Sinnzusammenhang der Welt, ist für das Subjekt kein transzendentes „Ding an sich“, sondern der subjektive Geist als Menschheitskultur steht im objektiven Geist, dem sachlichen Sinnzusammenhang der Welt selbst, darin.

Ad 3: Unterhalb der „Ideen“ steht dann das jeweilige, materialbezogene Kategoriensystem, das, wie schon gesagt, nur aus dem betreffenden Kulturgebiete selbst zu eruieren ist; seine systematische Vereinheitlichung aber empfängt es durch seine Beziehung auf den beherrschenden Grundwert des betreffenden Sinngebietes und seine zwei, oben (S. 92) auseinandergelegten, Formprinzipien.[1] Hier ergeben sich z. B. aus den Erfordernissen „Werteinheit“ und „Wertbegründung“ als methodologische Kategorien des Grundwertes „Naturwissenschaft“ (d. h. der Idee des absolut identischen, allgemein-gesetzlichen Zusammenhangs aller in den Gegebenheitsformen Raum und Zeit stehenden Objekte), d. h. als Bedingungen der Einheit der wissenschaftlichen Erfahrung: die sich wechselseitig fordernden[2]) Formen der Substanz und Kausalität,

1) Handelt es sich ad 2 um das Verhältnis des Wertes „Wissenschaft“ zu den andern Werten, so hier um den Wert „Wissenschaft“ in seiner Auseinanderlegung in die einzelnen Wissenschaften.

2) Vergl. Alois Riehl „Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzips“ (Sigwart-Festschrift S. 159 ff.) S. 172/73: „Ursache und Wirkung durch den Substanzbegriff zur Einheit verbunden — dies ist Mayers Kausalbegriff“. „Hierin liegt sein größtes Verdienst um die allgemeinwissenschaftliche oder erkenntnistheoretische Forschung“. (Vergl. dazu vom gleichen Verfasser: „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ Vortrag V.) Als logische Möglichkeitsbedingung der Naturwissenschaft muß zu den Axiomen der Mathematik der Grundsatz der Kausalität treten, der sich hier des näheren zu dem Satze

die sich dann gemäß den sachlichen Erfordernissen der verschiedenen Wissenschaften verschieden ausgestalten, anders in der Naturwissenschaft also, als in der Geschichtswissenschaft. Diese methodologischen Kategorien stehen (nicht in ihrer Geltung, wohl aber, was ihre Bewußtwerdung anlangt) in engem Zusammenhang mit den synthetischen Formen der vorwissenschaftlichen, „anschaulichen Welt“. So wird hier z. B. der Anschauungsraum der alltäglichen Erfahrung zur lex mathematica der euklidischen Geometrie; so legt sich erst hier Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft reinlich auseinander; so setzt Substanz und Kausalität an die vorwissenschaftlich vorgefundenen relativ konstanten Koexistentien und Succedentien von Inhalten mit ihrer Frage an: Was ordnet sich daran der Idee „Naturwissenschaft“ als schlechthiniger Allgemeingesetzlichkeit des „überall und immer“ unter?

Was Kant „konstitutiv“ nennt, sind die methodologischen Kategorien der Naturwissenschaft seiner Zeit. Sein Aufklärungsrationalismus ließ ihn die Grundvoraussetzung der schlechthinigen Geltung nicht von dem naturwissenschaftlichen Allgemeinbegriff loslösen, sein Naturalismus ihn die „Ideen“ zunächst bloß „regulativ“ fassen, um dann erst in der K. d. p. V. ihnen konstitutive Bedeutung zu verschaffen. Mit der Beseitigung der Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding-an-sich“ in ihrer ontologischen Bedeutung fällt auch jene Trennung innerhalb des Begriffs der Idee: die „Ideen“ (die aber aus der durch die Geschichtsphilosophie erweiterten „praktischen Vernunft“, als Gegenstand geltungstheoretischer Betrachtung,[1]) zu gewinnen sind), sind die konstitutiven Möglichkeitsbedingungen der Sinngefüge, die sich in den einzelnen Kulturgebieten entfalten. Die „Grundsätze des reinen Verstandes“ sind unter diesem Gesichtspunkt nichts anderes, als der Ausdruck des Sachzusammenhangs der Idee „Natur“ in Bezug

---

von der Erhaltung der Energie kontinuiert: erst diese Momente zusammen konstituieren die „Natur“ als einen begrifflichen Zusammenhang. Vergl. dazu noch Bauch „Studien“ S. 100: „Damit also das Kausalgesetz wirksam werde, fordert es das der Substanz, um eine logische Stätte seiner logischen Wirksamkeit zu haben, wie umgekehrt das Substanzgesetz das Kausalgesetz fordert, um objektive Akzidenzeinheit zu sein“. Man kann die Gesamteinsicht auch so formulieren: der Gedanke der Substanz in den Kausalverkettungen wird zum Begriff der konstanten Korrelation, der Konstanz des Funktionalzusammenhangs (als dem apriorischen Traggerüst aller Geschehnisse in dem theoretischen Sinnzusammenhang „Natur“).

1) Vergl. dazu das Kapitel „Transzendentale Geschichtsphilosophie“.

auf eine in den Koordinationsformen Raum und Zeit stehende anschauliche Welt; sie sind allgemein-gültig, weil sie (naturtheoretisch) schlechthin gültig sind: sie gelten für alle Subjekte (der Naturwissenschaft), weil sie von allen Objekten (der Naturwissenschaft) gelten.

Die „Kategorien“ sind also die Möglichkeitsbedingungen der Realisation ihres Grundwertes am Seienden, die Bedingungen seiner Anwendbarkeit. In psychologistischer Formulierung kommt diese Einsicht, daß je eine Idee ihr Kategoriensystem in seiner Geltung konstituiert, bei Christiansen zum Ausdruck, wenn er die Kategorien als Prinzipien der „Wertungsmöglichkeit“[1]) bezeichnet. Er bringt das Beispiel, daß einem mathematischen Punkt gegenüber schon die Frage: „wirklich“ oder „nicht-wirklich?“ sinnlos ist, weil seine Konstitution von vornherein („a priori“) auf einen ganz anderen Wert eingestellt ist, als auf den Wert „Wirklichkeit“.[2]) Aber ich lehne seine konstruktive Psycho-Metaphysik ab, die die Grundwerte aus dem „System der menschlichen Grundtriebe“ ableiten will (vergl. loc. cit. S. 15/16 und S. 156 ff.). Die Triebe sind vielmehr — logisch — nur aus den Werten zu begreifen, nicht umgekehrt, will man kritisch bleiben und nicht dogmatisch werden.

Die Zusammenhangsformen der „anschaulichen Welt“ sind vor-methodologische Kategorien, weil der ihre Methode bestimmende Wert kein „reiner“ ist. Es wäre ein vorkantischer Dogmatismus, diese unreinen Mischformen zu Formen des Wirklichen zu hypostasieren. Dieser Dogmatismus bleibt ein solcher, auch wenn er bloß ein Dogmatismus des Weges der Untersuchung ist, der am Schlusse derselben seine — Ungangbarkeit einsieht und in Mystik endet, wie es bei Rickerts Schüler Sergius Hessen („Individuelle Kausalität“)[3]) der Fall ist. Denn es bleibt die Voraussetzung: eigentlich sollte man doch die „konstitutiven Kategorien“ des

---

1) Vergl. „Philosophie der Kunst“, 1909, S. 51 ff.

2) S. 52: „Wir können z. B. nicht nach der empirischen Realität eines mathematischen Punktes, nicht nach dem sittlichen Wert eines Sandhaufens, nicht nach der Schönheit einer historischen Datierung fragen“. Entsprechend ist einem lyrischen Gedicht gegenüber die Frage: theoretisch wahr oder nicht? sinnlos, weil auch hier die methodologische Formung nicht auf den Grundwert „theoretische Wahrheit“ eingestellt ist, sondern ein ganz anderer Grundwert das konstitutive Prinzip abgibt.

3) Ergänzungsheft der Kantstudien No. 15.

Wirklichen selbst fassen können; aber es geht leider nicht. Diese ganze Einstellung ist vorkritisch: die Transzendentalphilosophie als „Weltanschauung" vollendet sich nicht in einer naturphilosophisch-mystischen Schau, sondern in historisch-religiöser Tat.

Ad 4: Endlich ergeben sich durch Ausdehnung der logischen Betrachtung auf eine den sachlich-kategorialen Zusammenhängen, den „Zusammengehörigkeiten" (Lotze),[1]) und ihrer idealen Konstitution sich hingebende Subjektivität die sogenannten „reflexiven Kategorien", besser: die regulativen Formen, der sogenannten „formalen Logik", die aber den Namen „Kategorien" nicht mehr verdienen, sondern vielmehr Normen der Reflexion, „Denkgesetze" sind, die all ihren Sinn, wie auch ihre Geltung aus den sachlichen Sinnzusammenhängen und deren Ideen entnehmen, auf die sie sich beziehen.[2]) Die Beziehung der konstitutiven Idee „Wissenschaft" auf die ihr hingegebene Subjektivität, bezw. eines Subjekts auf den theoretischen Sinn, ergibt die in der Schullogik sogenannte „formale Logik", wo z. B. die Forderung der Werteinheitlichkeit als „Satz des Widerspruchs", die Forderung des Wertzusammenhangs als „Satz vom zureichenden Grunde" auftritt; die Beziehung der methodologischen Kategorien auf das Subjekt in seiner wissenschaftlichen Forschungstätigkeit ergibt die in der Schullogik sogenannte „Methodologie", die aber besser als „angewandte Logik" zu bezeichnen ist. Die hier zu behandelnden Formen brauchen mit den im eigentlichen Sinne „methodischen"[3]) Sachzusammenhangsformen selbst sich nicht zu decken, ja, ihnen nicht einmal ähnlich zu sein; ebensowenig wie die Axt dem Baume ähnlich ist, den sie fällt. Diese technischen Verfahrungsweisen müssen, wie jedes Werkzeug, nur „handgerecht" und „sachgerecht" sein.[4]) Die sogenannten „analytischen" Denkgesetze für das Urteilen und Schließen gibt es nur in der subjektbezogenen (= Psycho-) Logik: sie dependieren in ihrer Geltung durchaus von den synthetischen Formen, ihre Loslösung von der Beziehung auf diese

---

1) „Logik", S. 3 ff.

2) Bei den methodologischen Kategorien handelt es sich um die Realisation des Grundwertes, bei den reflexiven um dessen Aktualisation.

3) „Die Methode (scil. im strengen Sinne des Wortes) ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt." (Hegel „Phän. d. Geistes", Ausg. Lasson, S. 32).

4) Lotze „Logik" S. 10 (immer cit. nach der 1. Aufl.).

führt zu müßiger Spielerei mit scholastischem Formelkram. Nur durch Beziehung auf die „objektive Logik" erhält die „subjektive Logik" ihren Sinn und ihre sinnvollen Problemstellungen: das Problem der Wahrheit der Erkenntnis-gegenstände wird hier zur Frage nach der Richtigkeit der Erkenntnis-„produkte" und nach den Kriterien der Gewißheit hinsichtlich ihrer. Das Schema des logischen Gesamtbegründungszusammenhangs verläuft so: 1. Konstitution der schlechthinigen Geltung, 2. Konstitution der Grundwerte: a) ihres Zusammenhangs unter einander, b) jedes einzelnen von ihnen, 3. Konstitution der Wissenschaft als eines spezifischen Grundwertes in Bezug auf seine Gegenstände, 4. Konstitution der „anschaulichen Welt", 5. Konstitution des (erkennenden) Subjekts.[1])

Zurückblickend möchte ich die in obigen Ausführungen skizzierte Kategorien- und Begriffslehre (wie schon oben S. 44 bemerkt), im Gegensatz sowohl zum Begriffs-Nominalismus als auch zum Begriffs-Realismus, als Begriffs-Idealismus bezeichnen. Die „Logik" sucht das Logische, d. h. den Logos in den Inhalten zu erfassen: Dieser Wertgehalt aber besteht weder aus bloßen nomina, noch aus realia, sondern aus idealia, d. h. aus Sinngebilden und ihren geltenden Beziehungen. Ein Begriff ist die inhaltliche Entfaltung eines Grundwertes (Idee) am erlebbaren Material gemäß einer durch die jeweilige Kategorie ausgedrückten „Gültigkeitsregel" (Bauch), die bestimmt, was sich an der Inhaltsfülle als „wesentlich" zu dem gesuchten Begriff zusammenschließt.

Von einem gehaltsarmen Oberflächen-Intellektualismus und einer Vergewaltigung der nicht-wissenschaftlichen Werte durch bloße „Verstandesoperationen" kann bei dieser Fassung des Begriffs keine Rede sein, da dieser ja seinen spezifischen Sinn dem Grundwert entnimmt, dem er dient, den er erfüllt. So viel an Rationalismus, d. h. logischer Besinnung auf die ratio = geltenden Sinnzusammenhang, ist aber allerdings gefordert, daß in der Philosophie als Wissenschaft auch bezüglich ethischer oder ästhetischer Fragen eine bloße Gefühlsverschwommenheit keine Stelle hat: sie hat, eben als Wissenschaft, „die verdammte Pflicht und Schuldigkeit", auch in ethischen und ästhetischen Fragen über

---

1) Vergl. oben S. 60 Anm. Bezeichnet man in der hier gegebenen Anordnung 1 als Logo-logik, 3 als Methodo-logik, kann man für Problem 2 den Namen Ideo-logik prägen.

bloßes schöngeistiges Gerede und pathetische Predigt hinaus die begriffliche Struktur dieser Werte genau so zu untersuchen, als ob es sich um Planetenbewegung oder Krystallbildungen handelt. Es gibt, wie theoretische, so auch ethische und ästhetische „Begriffe" im strengen Sinne des Wortes. Um mit Hegel zu reden: die Philosophie muß sich um ihres eigenen Ansehens willen vor nichts mehr „hüten", als „erbaulich sein zu wollen";[1]) sie hat vielmehr, um mit Spinoza fortzufahren, all ihre Gegenstände zu untersuchen, „als wenn die Untersuchung es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte".[2]) Nichtsdestoweniger kann, ja muß der Mann, der dahintersteht, ein ganzer Mann sein, keine bloße Denkmaschine. Nur hat er als Philosoph weder Begriffsdichtungen zu entwerfen, noch Moral zu predigen, noch eine Religion zu stiften, sondern das Geschäft des Philosophen als Philosophen erschöpft sich im Begründen. Dauernde Begründung aber gibt bloß Methode und System.

Ein Begriff ist also immer „der Inbegriff einer bestimmten Gesetzmäßigkeit".[3]) So ist z. B. „die Gattung im naturwissenschaftlichen Sinne . . . eine gesetzliche Bestimmung": der Begriff ist „gerade der Begriff des unter ihn fallenden Konkreten".[4]) Die Kategorie bestimmt auf ihren Grundwert hin, in welcher Richtung das „Wesentliche" zu suchen ist, das dann als Merkmale eines Begriffs gefaßt wird. Welches aber diese inhaltlichen Merkmale eines gesuchten Begriffs sind, das holt die Philosophie nicht aus der Luft herab, sondern das kann nur die positive empirische Forschung herausarbeiten; sie allein gibt die „Bewährung" der Voraussetzung. Aber diese ist logisch möglich, d. h. sinnvoll nur, wenn und weil sie einen solchen Zusammenhang (Gesetz) a priori voraussetzt, sich von dieser Voraussetzung ihre Fragen an die „Natur", und deren Anordnung bestimmen läßt und — von dem Wirklichen dann auf sinnvolle Fragen in der Tat auch sinnvolle Antworten bekommt. Auch alle Naturwissenschaft geht insofern von dem Grundsatze aus, den Hegel für die Ge-

---

1) Hegel, Vorrede zur „Enzyklopädie", S. 8.

2) Spinoza „Ethik", übersetzt von Baensch, S. 99 unten.

3) Will man „Begriff" und „Inbegriff" auseinanderhalten, kann man sagen: Begriff ist das Prinzip des bestimmten Sinnzusammenhangs einer bestimmten Inhaltsmannigfaltigkeit; Inbegriff ist diese Mannigfaltigkeit als begriffene, begriffliche.

4) Bauch „Studien", S. 36|37.

schichtswissenschaft und -philosophie aufstellt: „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht (daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei)“.[1])

Von dieser Einsicht in das Wesen des Begriffs aus ist auch leicht einzusehen, daß unter transzendental-logischem Aspekt der Unterschied von Begriff und Urteil ein sekundärer ist. Da Begriff und Kategorie sich so verhalten, daß diese einen formalen Grundzug der Struktur eines Grundwertes angibt, jener eine inhaltliche, obzwar allgemeine Erfüllung einer bestimmten Kategorie, so ist jeder echte Begriff ein synthetischer Sinnzusammenhang. Nichts anderes aber spricht sich im echten Urteil aus.[2]) Der Begriff der Gravitation ist eine inhaltliche Bestimmung der Kategorie „naturwissenschaftliche Kausalität“: das Urteil, das das Gravitationsgesetz ausspricht, ist genau dasselbe.

II. „Was ist Wahrheit?“ In einer bekannten Stelle der K. d. r. V.[3]) vergleicht Kant denjenigen, der diese Frage stellt, und denjenigen, der darauf zu antworten versucht, mit zwei Leuten, von denen der eine den Bock melkt, während der andere das Sieb unterhält. Die ganze Auseinandersetzung daselbst bezieht sich aber nicht auf den reinen Begriff der Wahrheit — auf diese Frage zu antworten, ist die Aufgabe der ganzen K. d. r. V. —, sondern auf das objektive Kriterium der Wahrheit. Dabei unterscheidet Kant selbst ein materiales und ein formales Kriterium, und sagt darüber: „Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist“. Von dem formalen Kriterium aber heißt es: „Was aber die Erkenntnis der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts)

---

1) „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (Reclam), S. 42.

2) Natürlich muß, wie Begriff und Begreifen, so Urteil und Urteilen streng auseinander gehalten werden: jenes ist ein in sich gründender Geltungszusammenhang, ein geltendes Sinngefüge, dieses ein Vorgang, bezw. Phänomen in einem auf das Finden von Urteilen sich einstellenden Subjekt. Nur jenes ist ein rein logischer, dieses ein (transzendental-) psychologischer Begriff. Der Streit, ob die Logik mit der Urteils- oder der Begriffslehre anfangen solle, hat Bedeutung nur für eine Logik von „unten“, d. h. eine „Logik des Subjekts“ (Psycho-Logik), und da mag es sich in der Tat empfehlen, vom Urteilen auszugehen, um im Begriff dann die subjektbezogene Sphäre zu verlassen.

3) B. S. 82|84.

betrifft, so ist es ebenso klar, daß eine Logik . . . die Kriterien der Wahrheit (sich in diesem formalen Sinne) darlegen müsse." „Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend;" sie sind „die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken".[1])

Bezüglich des Gesamtproblems „Wahrheit" muß folgendes auseinandergehalten werden:

1. Das Problem des „Gegenstandes", der „Beziehung auf den Gegenstand", der „Gegenständlichkeit" überhaupt: es ist das Problem der rein-transzendentalen Grundvoraussetzung der schlechthinigen Geltung überhaupt. Hier gilt, was Lotze sagt[2]): „Was dieses Gelten heiße, muß man nicht wieder mit der Voraussetzung fragen, als ließe sich das, was damit verständlich gemeint ist, noch von etwas anderem ableiten". „Man muß diesen Begriff als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen, von dem jeder wissen kann, was er mit ihm meint, den wir aber nicht durch eine Konstruktion aus Bestandteilen erzeugen können, welche ihn selbst nicht bereits enthielten". Diesem Wahrheitsproblem gegenüber ist also nichts anderes als die „Selbstbesinnung" möglich: man kann nicht mehr tun, als das damit Gemeinte sich in seinem Sinn ins Bewußtsein zu heben und es sich systematisch klar zu machen.[3])

2. Das Problem der Wahrheit als der theoretischen Geltungseinheit, im Unterschied zu anderen Sinneinheiten. Handelt es sich bei 1 um die reine Form, so handelt es sich hier um eine inhaltliche, obzwar allgemeine Bestimmung jener reinen Form, um den ideal-konstitutiven Begriff der Wahrheit, um das Problem der Idee der Wahrheit in ihrem spezifischen Sinngehalt. Dies Problem zerlegt sich in zwei Unterprobleme: a) das

---

1) Dieses Problem sucht der Pragmatismus („Hominismus") zu lösen. Da er innerwissenschaftlich kein allgemeines Materialkriterium zu finden vermag, sucht er es außerwissenschaftlich. Da ist es dann nicht weiter verwunderlich, daß die ganze darauf bezügliche Argumentation — außerhalb der Wissenschaft steht.

2) „Logik", S. 500/1.

3) Vergl. dazu die 3 Grundbedeutungen des Terminus „Gelten," die ich in meinem „Problem des natürlichen Rechts" („Zeitschrift für Rechtsphilosophie", Bd. I, Heft 1, 1913) unter II 1 auseinanderhalte.

Problem des Begriffs der Wahrheit (von der es keinen Plural gibt): Hier handelt es sich um Bestimmung des spezifischen Gehalts der Idee „Wahrheit" (der theoretischen Idee) im System der absoluten Werte überhaupt. Hierauf ist natürlich eine Antwort möglich: ihre Mittel sind Kulturanalyse und Geschichtssynthese. b) das Problem des Inbegriffs der Wahrheiten; hier handelt es sich um den methodologisch-materialen Begriff der Wahrheit, d. h. die konkrete Auseinanderlegung des Begriffs der Wahrheit in die Gesamtheit der theoretischen Gegenstände. [1])

Bei Problem a) handelt es sich um eine wissenschafts-**geltungs**theoretische Untersuchung, bei Problem b) um die Wissenschaftstheorie im engeren Sinne. Beide Probleme liegen in verschiedenem Niveau. Bei letzterem steht man in der wirklichen Wissenschaft darin und sucht aus ihr selbst heraus ihren Eigensinn zu begreifen, gleichgültig dagegen, ob es noch andere Sinnzusammenhänge gibt. Man steht darin aber nicht mit dem Interesse an den konkret-inhaltlichen Bestimmungen der Gegenstände selbst, wie das der Einzelwissenschaftler tut, sondern eingestellt auf die Gegenständlichkeitsform dieser Gegenstände. Hier handelt es sich um das innerlogische Problem des Systems der Wissenschaften. Bei ersterem dagegen handelt es sich um die Idee der **einen** Wissenschaft. Hier steht man über der Gesamtheit der Wissenschaften und sucht den spezifischen Sinn derselben (in ihrer Totalität) als ein Moment in dem Gesamtsinnzusammenhang der Welt überhaupt zu erfassen. [2]) Da die „Idee" der Wissenschaft überhaupt

---

1) Uphues „Zur Krisis in der Logik", 1903, S. 81: „Es gibt keine Einzelwahrheit, keine getrennt für sich bestehenden Einzelwahrheiten, alle Wahrheiten hängen aufs engste untereinander zusammen und bilden sozusagen nur eine Wahrheit oder, wenn man lieber will, ein System, ein Reich von Wahrheiten. Diese eine Wahrheit oder dieses System, dieses Reich der Wahrheit ist der eigentliche Gegenstand des Erkennens".

Jede inhaltliche, materiale Einzelerkenntnis erfordert zu ihrer Begreiflichkeit, daß sie zu andern inhaltlichen Erkenntnissen „im Gegensatz" steht, d. h. sich als gerade diese bestimmte Erkenntnis von den anderen Erkenntnissen abhebt: alles Einzelne ist uns nur in einem vielverzweigten Netz von Correlationen begreiflich, wo jeweils die verschiedenen Beziehungspunkte dem Einzelnen seinen jeweiligen Sinn verleihen. (Leibniz: „Relatio est fundamentum veritatis."!)

2) Die Behandlung in dieser höheren Problemlage läßt die sachlichen Einsichten der wissenschaftstheoretischen Untersuchung im eigenen Sinne ebenso unangetastet, wie diese nicht in die sachlichen Einsichten der positiven Wissenschaften hineinredet: sie sucht nur den Gesamtsinn der Totalität dieser Einsichten in ihrer Einheit, den „Gegenstand" dieser Sinneinheit, ihre „Idee" in ihrem spezifischen Sinngehalt zu enthüllen.

für deren historische Realität die logische Möglichkeitsbedingung ist, muß sich dieser idealkonstitutive Begriff der Wissenschaft aus dem System der absoluten Werte überhaupt heraus beantworten lassen, während das Problem des Inbegriffs der Wahrheiten für endliche, historische Wesen eine unendliche Aufgabe darstellt.

Endlich kann man bei diesem Problem 2 noch c) ein drittes Moment gesondert hervorheben, das sich durch Beziehung von b) auf a) ergibt: das Problem der allgemeinen Form der „Wissenschaftlichkeit" überhaupt. Wie man in der Nationalökonomie von der Wirtschaft als der Gesamtheit der wirtschaftlichen Phänomene das Prinzip der Wirtschaftlichkeit unterscheidet und für sich besonders betrachten kann, kann man dieselbe begriffliche Unterscheidung auch bei Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit vornehmen. Die in letzterem Prinzip sich aussprechende formale Struktur jedes wissenschaftlichen Zusammenhanges ergibt sich aus dem Sinn eines theoretischen Begründungszusammenhangs überhaupt: es ist das, was man als die Form des Systems bezeichnet, die systematische Idee der Wissenschaft. Wissenschaft in diesem formal-systematischen Sinne liegt überall da vor, wo in Bezug auf ein bestimmtes Gebiet erlebbarer Inhalte, das durch einen Grundwert zu einem einheitlich in sich zusammenhängenden Sinngefüge sich konstituiert, ein System von Begriffen, ausgesprochen in Urteilen, erarbeitet ist, derart daß jeder einzelne Erlebnisinhalt dieses Sinngebietes in diesem seinen bestimmten Platz hat, an welchem er durch seinen Begriff und dessen kategoriale Beziehungen zu den anderen Begriffen theoretisch restlos und eindeutig als ein Glied dieses systematischen Sinnzusammenhangs bestimmt und begründet ist. Wissenschaftlichkeit ist logisch-systematische Ordnung von Erlebnisinhalten derart, daß jeder Inhalt notwendiges Glied eines in sich geschlossenen, von seinem Erlebnisboden losgelösten, in sich widerspruchslos einheitlichen und eindeutigen, theoretischen Sinnzusammenhangs ist, eines nur in sich kreisenden und darin seinen Eigenwert habenden Begriffsgefüges, dessen formallogische Anordnung jedem Inhalt seinen theoretischen Sinn im Hinblick auf alle anderen Inhalte des betreffenden Zusammenhangs verleiht. Dies ist die formale Explikation dessen, was Kant das formale Kriterium der Wahrheit nennt.

Wie nun das Prinzip der Wirtschaftlichkeit, das „ökonomische Prinzip", die lex parsimoniae, auch auf außerökonomische Betätigungssphären, (d. h. Gebiete, in denen es sich nicht bloß um Erzeugung,

Verarbeitung, Verwertung materieller Güter handelt,) Anwendung finden kann, wie z. B. in dem Betrieb der Wissenschaft, ohne natürlich den erkenntnistheoretischen Eigensinn von deren sachlichen Ergebnissen irgendwie zu ändern, oder gar deren Sinn zu bestimmen,[1]) so ist das auch bei dem Prinzip der Wissenschaftlichkeit, der systematischen Idee, der Fall: die Form des Systems kann auch auf die „wissenschaftliche" Anordnung von Giltigkeiten Anwendung finden, die nicht spezifisch theoretischer Natur (im engeren Sinne) sind, also z. B. auf ethische Phänomene, die natürlich dadurch in ihrem spezifisch-sachlichen Eigensinn ebenso wenig berührt werden, als das ökonomische Prinzip die unter seiner Verwendung gewonnenen wissenschaftlichen Einsichten zu bloß denkökonomischen „Arbeitshypothesen" macht. Diesem formalen Kriterium der systematischen Einheit muß sich jeder Inhaltskomplex des betreffenden Sinngebietes fügen, der als geltend theoretisch anerkannt werden will. So fügt sich z. B. der Inhalt eines Traumes der psychologischen Gesetzmäßigkeit, nicht aber die in ihm intendierten Gegenstände in das System der physikalischen Objekte ein.

Innerhalb dieses Systems bewegt sich alles Definieren. Die Definition bestimmt einen Inhaltskomplex eines spezifischen Sinngebietes dadurch, daß sie seine Stelle im System dieser Sinneinheit angibt. Der Inhaltskomplex ist als „Gegenstand" definiert durch die eindeutige Beziehung zu seinem „übergeordneten" Begriff, der seine Sinnstruktur und deren „Ordnung", deren Bildungsgesetz ausdrückt („genetische Definition"; *γένεσις* natürlich im Sinne des logischen „Erzeugens" gemeint), und sein Verhältnis zu seinen nebengeordneten Gegenständen. Als formale Regel für eine schulgerechte Definition ergibt sich daraus, daß sie ihren übergeordneten Begriff nicht überspringen darf und in ihren Elementen homogen sein muß.[2]) Die echte Definition ist aber deshalb keineswegs eine „Tautologie"; das Prinzip der Identität entfaltet sich gerade nur dadurch, daß es sich mit dem Prinzip der synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen verbindet. Letzten

---

1) Dies zu glauben, ist der Fehler der Theorie, die mit dem Prinzip der „Denkökonomie" erkenntnistheoretische Fragen meint lösen zu können.

2) Darum gehört z. B. in die Definition des Begriffs eines Kunstwerks nichts von moralischen Werten hinein.

Anders liegt es bei der Definition der Kunst selbst als eines Wertes im System der Werte; hier ist die Homogeneität der Definitionssphäre gewahrt durch den „umfassenden" Begriff des absoluten Wertbewußtseins.

Endes ist das ganze System die logische Möglichkeitsbedingung jedes einzelnen Definiendum: aus ihm nur begreift sich erschöpfend die Konstitution, die den Inhaltskomplex zu einem geltenden „Gegenstand“ macht, und das Konstitutionsgesetz gerade dieses Gegenstandes spricht seine Definition aus. Mehr aber kann eine „Definition“ nicht leisten wollen; ihre erlebnismäßige Substruierung gibt die konkrete Anschauung; der Definition fällt es nicht ein, diese verdrängen und überflüßig machen zu wollen: nur den Begriff dieser Anschauung, ihr Bildungsgesetz, will sie formulieren, um sie nicht „bloß“ zu haben, sondern als begriffene zu haben.

Die so unterschiedenen 3 Begriffe von „Wissenschaft“, ihre Idee, ihr Inbegriff und ihre Form, sind streng auseinander zu halten, und es ist namentlich bei dem Adjektivum „wissenschaftlich“ immer zuzusehen, welchem unter den dreien es zugeordnet ist, will man keine Quaternionen begehen. Solche Verwechselungen und darauf beruhende Fehlschlüsse sind gerade hier sehr häufig. So muß vor allem festgehalten werden, daß man bei dem mittleren Begriff der Wissenschaft (Wissenschaft = Inbegriff der theoretischen Giltigkeiten) gar nicht von einer Wissenschaft reden kann: es sind zum mindestens drei Wissenschaften von sachlich verschiedener Struktur auseinander zu halten: Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Geltungswissenschaft (Philosophie).[1]) Sie sind alle drei „Wissenschaft“ in dem Sinne, daß sie der einen Idee a dienen, aber jede erfüllt gegenüber dieser Idee und in ihrem Dienste eine sehr verschiedene Aufgabe und hat dem gemäß eine methodisch verschiedene Struktur.[2]) Jede derselben bestimmt daher aus ihrer eigenen Struktur und deren Erfordernissen heraus, was in ihr „wissenschaftlich“ ist, was nicht, und lehnt es ab, an der anderen gemessen zu werden. Darin liegt, daß eine „wissenschaftliche“ Universalmethode, wenn es sich bei dem „wissenschaftlich“ um den Begriff b handelt, ein Unsinn ist.

Daher muß nun auch immer zugesehen werden, was unter „Wissenschaft“ verstanden wird, wenn der Philosophie der Charakter als Wissenschaft bestritten wird. Wird eine bestimmte Philosophie

---

1) Vergl. die Skizze eines Wissenschaftssystems, die ich in meinem „Problem des natürlichen Rechts“ („Zeitschrift für Rechtsphilosophie“, Bd. I, Heft 1) unter II 3 entworfen habe.

2) Deshalb tragen sie auch sachlich sehr Verschiedenes zu der Gesamtweltanschauung bei. Das wird sich im Verlaufe meiner Gedankenführung noch genauer enthüllen.

deshalb als unwissenschaftlich abgelehnt, weil in ihr der logische Begründungszusammenhang überhaupt fehlt, so ist diese Ablehnung wissenschaftlich berechtigt. Erfolgt aber der Vorwurf auf Grund eines einseitig nur an Hand der positiven Erfahrungswissenschaft und ihrer spezifischen Verfahrungsweisen gebildeten Begriffes von „Wissenschaft“, so trifft dieser Vorwurf die Philosophie nicht, da sie ihre eigenen Gegenstände und darum eine diesen gemäße Begründungsmethode hat; vielmehr ist sie allein die zuständige Instanz, die dogmatischen Voraussetzungen, von denen aus jener Vorwurf erfolgt, auf ihren kritischen Gehalt zu prüfen.

3. Innerhalb des Gesamtproblems „Wahrheit“ ist das dritte Grundproblem die Frage nach dem materialen Kriterium wissenschaftlicher Geltung. Auch dies Problem zerfällt wieder in 2 Unterprobleme: a) das Problem des objektiven Kriteriums der Erkenntnis der Wissenschaft (Kriterium der Richtigkeit, methodologisches Kriterium). Hier gilt, was Kant sagt, daß es hier kein allgemeines, für alle Wissenschaften gleiches Kriterium geben könne. Die Einzelwissenschaften haben gemäß ihren spezifischen Problemen und den zu deren Bearbeitung ausgebildeten spezifischen (technischen) Methoden selbst auszumachen, nach welchen Kriterien sie in der Untersuchung eines konkreten Falles entscheiden, wann sie etwas als giltig in ihren Wissenschaftszusammenhang aufnehmen, wann nicht. Das formale Kriterium des systematischen Zusammenhangs überhaupt kontinuiert sich hier zu dem materialen des sachlichen „Verflechtungszusammenhangs“ (Erdmann) der Gegenstände jeder Wissenschaft „Es wäre eine unkritische und, wie die Untersuchungen der Erkenntnistheorie selbst zeigen, unberechtigte Voraussetzung, zu meinen, daß sich für alle wahren Vorstellungen die gleiche Art der „Beziehung zwischen Sein und Bewußtsein“ herausstellen werde. Auch hier ist die Autonomie der Wissenschaften und die Differenzierung der intellektuellen Funktionen ebenso anzuerkennen, wie auf dem Gebiete der (allgemeinen) Methodologie. Die Art des Geltens der Wahrheit ist für jede Wissenschaft durch die Art der von ihr bestimmten Gegenstände gegeben, und nur aus den Argumenten ihrer eigenen Einsichten ist diese Geltungsart für jede festzustellen. Anders gelten die Wahrheiten der Mathematik als die der Naturforschung, und anders wieder diese, als die der geschichtlichen Wissenschaft.“ [1])

---

1) Windelband „Der Wille zur Wahrheit“ 1909, S. 32/33.

b) das Problem des subjektiven Kriteriums des Erkennens des Subjekts (Kriterium der Gewißheit, psycho- bezw. phänomenologisches Kriterium). Hier handelt es sich um das vielverzweigte Problem der Evidenz; auch hier zeigen die phänomenologischen Untersuchungen eine große Verschiedenheit des „Erfüllungserlebnisses"[1]) gemäß den Verschiedenheiten von Problemstellungen, Objekten und Subjekten. Problem a) zu untersuchen, ist Sache der Methodo-Logik: Problem der wissenschaftlichen Richtigkeit, d. h. der objektiv-„gerichteten" Verknüpfung erlebbarer Inhaltsmomente in den Wissenschaften; Problem b) zu untersuchen, ist Sache der Psycho-Logik: Problem der Evidenz, d. h. des Subjektserlebnisses der Wahrheit in einer Richtigkeit. Um in die Wissenschaft einzugehen, bedarf dies subjektive Kriterium der „Überzeugung" seiner „Bewährung" an dem objektiven Kriterium des sachlichen Verflechtungszusammenhangs der jeweiligen Wissenschaft, in deren Sinneinheit sie steht.

Zurückblickend ist zu sagen: der Ausdruck „Wahrheit" ist für das Problem der theoretischen Geltung zu reservieren; das übergeordnete Problem der Geltung überhaupt gilt für die anderen (atheoretischen) Wertgebiete analog, darf also nicht mit einem nur aus dem einen Gebiet gewonnenen Namen bezeichnet werden.[2]) Das Problem der Wahrheit ist das Problem der Wissenschaft. Dieses aber zerlegt sich folgendermaßen:

<table>
<tr><td>Das Problem
1. der Geltung
2. des Sinnes
und zwar
a) der (synthetischen) Idee
b) der (systematischen) Form
c) des (erfüllenden) Inbegriffs
3. des Kriteriums
a) der Richtigkeit
b) der Gewißheit</td><td>}</td><td>der (einer) wissenschaftlichen Wahrheit.</td></tr>
</table>

III. Als Schluß dieses Kapitels muß über das Problem der „Wirklichkeit" und sein Verhältnis zu dem der Wahrheit noch einiges gesagt werden:

1) Handelt es sich hier um das Problem der subjektiven „Erfüllung", so bei a) um das Problem der objektiven „Bewährung".

2) Vergl. unten S. 112, Anm. 2.

Gemäß der kopernikanischen Wendung ist klar, daß die Wahrheit keine Funktion des „Wirklichen“ ist, daß aber die „Wirklichkeit“ als eine Funktion der Wahrheit muß aufgefaßt werden, soll sie begreiflich sein. Aber hier ist nun zuzusehen, welchem Wahrheitsbegriff man den Zusammenhang „Wirklichkeit“ funktional zuordnet. Ordnet man den Zusammenhang des Wirklichen der synthetischen Idee „theoretische Geltung“ restlos und ausschließlich zu, so resultiert der Intellektualismus: eine durch nichts begründete Verabsolutierung eines Grundwertes, eines synthetischen Einheitsprinzips, auf Kosten anderer. Ordnet man den Zusammenhang des Wirklichen der systematischen Idee, der Idee der Form eines Systems, zu, so resultiert der Rationalismus. Ein solches System zu suchen, ist zweifellos eine berechtigte Forderung der Wissenschaft als Wissenschaft. Aber diese Forderung ist rein formaler Natur und besagt über die inhaltliche Erfüllung dieser Form und den in ihr sich darstellenden sachlichen Gesamtsinn gar nichts. Um über diesen etwas zu sagen, muß man den dritten Begriff der Wahrheit als „Inbegriff der theoretischen Giltigkeiten“ in Betracht ziehen. An diesen ist in erster Linie zu denken, wenn die Wirklichkeit als eine Funktion der wissenschaftlichen Wahrheit bezeichnet wird. Aber hier ist nun für die Gesamtweltanschauung entscheidend, daß man diesen Begriff der Wahrheit als Erfüllung der Idee „Wahrheit“ einsieht, diese ihrerseits aber als eine Idee neben anderen Ideen im System der Ideen (Grundwerte) überhaupt. M. a. W.: die „Wirklichkeit“ im theoretischen Sinne ist eine Funktion des theoretischen Wertes überhaupt; aber dieser theoretische Wert drückt nur einen Sinnzusammenhang der Weltinhalte überhaupt aus, ohne darum andere Sinnzusammenhänge auszuschließen. Das Wirkliche als Ganzes der Weltinhalte überhaupt ist so nicht bloß Funktion dieses einen Wertes, des Wertes „Theorie“, sondern des Wertesystems überhaupt. Dies meint der Logismus (im modernen Sinne). Es ist also bei diesem Wort mit nichten an eine Ontologisierung der „Denkgesetze“ der „formalen Logik“ zu „Weltgesetzen“ gedacht, sondern es besagt dies: die Welt und ihr Geschehen ist in toto ein Logoskonstitut, d. h. ein einheitlicher Sinnprozeß, dessen transzendentales Traggerüst ein absolutes System absoluter Werte ist.[1])

---

1) In der Religionsphilosophie erscheint dann der Logos der Welt als Theos. Vergl. den Schluß des Abschnittes: „Das Ding-an-sich-problem“.

Innerhalb dieses Gesamtsinnzusammenhangs ist dann „Wirklichkeit im theoretischen Sinne" Funktion der „Wahrheit" = der Idee des schlechthinigen theoretischen Sinnzusammenhangs. „Wirklichkeit" ist eine bestimmte Erfüllung der Idee Wahrheit überhaupt; sie ist ein Begriff, der einen bestimmten Komplex von Inhalten zu einem gegenständlichen Sinnzusammenhang (innerhalb eines Grundwertes) macht. Wirklichkeit und Wirkliches sind so zu unterscheiden, daß das „stummgeborene" Inhaltliche in die Form der Wirklichkeit eingehen, in ihr stehen muß, wenn daran Sinn sein soll, wenn darauf sinnvolles Verhalten sich soll beziehen können, ja, wenn davon sinnvoll auch nur gesprochen werden soll. „Wirklichkeit" ist also eine Kategorie, d. h. ein Prinzip, das im Dienste eines Grundwertes eine Inhaltsmannigfaltigkeit zu einem einheitlichen Sinnzusammenhang konstituiert; in kantischer Sprache, „eine Regel der Vorstellungsverknüpfung", durch Befolgung welcher diesen Inhaltskomplexen und ihren Beziehungen zu einander ein bestimmter Wertzusammenhang zufließt, eine Form, Erlebniskomplexe in die Sphäre des theoretischen Sinnes zu erheben.

Als echter Begriff ist „Wirklichkeit" kein bloßes Abstraktionsgebilde, das aus dem Wirklichen gewonnen würde, indem man dessen Besonderheiten wegläßt, und dessen Allgemeinheit festhält, — wozu man die Kategorie als Auswahlprinzip schon brauchte! — sondern Prinzip einer ganz bestimmten Wert- oder Sinnkonstitution von Inhaltskomplexen, das seinen spezifischen Sinn dem Grundwert entnimmt, dem es dient. Der spezifische Sinn der Kategorie „Wirklichkeit" innerhalb des Grundwertes „theoretische Sinneinheit" ist dem Ganzen des Kategoriensystems zu entnehmen, in das sich diese Idee zerlegt, und innerhalb dessen die Kategorie „Wirklichkeit" eine bestimmte Funktion ausübt.

Was von „Wirklichkeit" gilt, gilt ebenso von den meist synonym gebrauchten Ausdrücken „Existenz", „Dasein", „Tatsächlichkeit", „Gegebenheit". Es ist Sache einer durchgeführten Kategorienlehre, den Unterschied dieser Begriffe terminologisch zu fixieren. Erst eine volle Entfaltung und Auseinanderlegung des Grundwertes „Theorie" in Bezug auf das gesamte, ihm unterstehende inhaltliche Material, und zwar eine Durchführung bis in die Spezifikation der Grundidee im System der Wissenschaften hinein, kann darlegen, welchen spezifischen Sinn „Gegebenheit", „Tatsächlichkeit" für die einzelnen, spezifizierten, wissenschaftlichen Einstellungen hat. Diese bestimmen aus ihrer spezifischen Sinn-

struktur heraus, was jeweils die Kategorie „Gegebenheit“, „Tatsächlichkeit“ für Anforderungen an Inhalte stellt, damit diese für die vorliegende Sinneinheit als „Tatsache“, als „gegeben“ gelten. Da es verschiedene Wissenschaften gibt mit verschiedenem Spezialziel und dadurch bedingter Methode der Auswahl und Verknüpfung (innerhalb des einen Grundwertrahmens), so gibt es verschiedene „Wirklichkeits-“, „Tatsächlichkeitsbegriffe“ als Funktion des jeweils das Sinngebiet beherrschenden Wertes; das „Gegebene“ hat andere Erfordernisse in der Naturwissenschaft, andere in der Geschichtswissenschaft.

Und diese Einsicht muß noch erweitert werden dahin, daß der Begriff der „Wirklichkeit“ sich nicht nur gemäß dem Wert „Wissenschaft“, sondern auch gemäß den anderen Werten, die auf „Wirkliches“ sich beziehen, konstituiert, sodaß z. B. derjenige Wirklichkeitsbegriff, der Funktion der „ethischen Idee“ ist, eine andere Struktur aufweisen kann, wie die „Wirklichkeit“ als Funktion der Idee „Wissenschaft“. Es ist also immer zuzusehen, welcher Wirklichkeitsbegriff innerhalb welches Grundwertes gemeint ist. Das Kategoriensystem des betreffenden Grundwertes bestimmt, welchen Sinn in ihm die Kategorie „Wirklichkeit“ hat, welche Funktion sie erfüllt. Das „Wirkliche“ als das bloß Materiale ist ein Konstruktionsgebilde, das als solches Verarbeitungsstoff für alle Werte ist, dem selbst also gar nichts im Hinblick auf besondere Werte und die von diesen bedingte Unterscheidung der Wirklichkeitsbegriffe zu entnehmen ist.

Immer aber ist also bei allem, was als „Tatsache“, als „gegeben“ bezeichnet wird, der betreffende Begriff der „Tatsächlichkeit“, „Gegebenheit“ vorausgesetzt. Um irgend etwas als „Tatsache“ zu erkennen und anzuerkennen, etwas anderes als „Nicht-Tatsache“ zu verwerfen, muß man wissen, was mit „Tatsache“ gemeint ist, d. h. es ist der Begriff der Tatsache und seine Giltigkeit, damit aber ein logisches Sinngefüge vorausgesetzt, innerhalb dessen sich die ganze Argumentation bewegt. Wird hierauf erwidert: das gelte bezüglich der Erkenntnis konkreter Einzeltatsachen, nicht aber für das Ganze des Tatsächlichen überhaupt, so — gibt diese Behauptung zu, was sie bestreitet, nämlich daß die Gesamtheit des Tatsächlichen nicht selbst wieder „tatsächlich“, „eine Tatsächlichkeit“, „eine Tatsache“ sei, sondern eben ein Sinngefüge für Tatsachen überhaupt. Darum beweisen auch Tatsachen nie durch das bloß Seiende an ihnen, sondern nur kraft des Sinngefüges, in dem sie stehen,

das sie inhaltlich bestimmen und zu „konkreter Vernunft“ machen. „Mit Tatsachen beweisen“ heißt: ein vorausgesetztes Sinngefüge, ein begriffliches Schema, mit anschaulichem Inhalt erfüllen und so determinieren. Der nervus probandi liegt dabei nie im Inhaltlichen als solchem an sich, sondern in dem vorausgesetzten Funktionalzusammenhang des betreffenden Sinngefüges.

Noch eins muß nun klar sein: Kategorien sind nie inhaltlich-qualitative Eigenschaften, sondern immer Geltungsformen. In dem gegenseitigen Verhältnis von „Sein“ und „Seiendem“ gibt also die Kategorie „Sein“ das spezifische Sinngefüge (die Form) an, in dem die unter sie fallenden Inhalte stehen. Sie fügt nichts „Seiendes“, nichts „Wahrnehmbares“, „Vorstellungsmäßiges“ zu dem Seienden hinzu,[1]) sondern bestimmt dessen Zusammenhang, der eben als solcher 1. logischer Sinnzusammenhang und nicht qualitatives Einzelmerkmal, und 2. eben Zusammenhang gerade des Seienden ist. Eine Kategorie fügt niemals zu den Inhalten, die sie zu einem Wertgefüge macht, eine inhaltliche, sondern immer nur eine logische Qualität hinzu. Man denke an das Beispiel Kant's von den 100 gedachten und den 100 wirklichen Talern.[2]) Das bloß inhaltliche Erfüllungsmaterial des „Gedankens“ 100 Taler ist in seiner logischen Reinheit[3]) in beiden Fällen dasselbe: aber die Kategorie ist eine verschiedene und darum auch Sinn und Wert des ganzen Gebildes.

Es wird also durch diese Auffassung keineswegs das Seiende als Null erklärt, vernichtet, bei Seite geschoben oder auch nur verflüchtigt: im Gegenteil, es wird gerade durch diese Einsicht, daß „Sein“ eine Kategorie ist, das Seiende in den Sinnzusammenhang der Welt überhaupt aufgenommen. Von hier aus läßt sich rückblickend bezüglich des Problems der „Realität der Außenwelt“ einsehen, daß auch dies Problem gar kein Problem des Seienden, sondern ein Sinnproblem, ein Geltungsproblem ist: die Außenwelt steht den Subjekten als ein Sinngefüge gegenüber, das als solcher „Gegenstand“ Anerkennung fordert, an das man sich binden, nach dem man sich richten muß, wenn man sich gerade auf diesen Sinn-

---

1) Dies von den Kategorien zu verlangen, war der Fehler Humes (vergl. Medicus „Einl. in die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ Fichtes“, S. III).

2) K. d. r. V. B 627.

3) Die psycho- bezw. phänomenologische Verschiedenheit der „Wahrnehmung“: „100 Taler“ und der „Vorstellung“: „100 Taler“ geht das logische Problem nichts an.

zusammenhang als Gegenstand bezieht — prinzipiell nicht anders, als wie man sich nach dem immanent-sachlichen Sinngefüge der Mathematik „richten“ muß, wenn man „richtig“ rechnen will. Man löst nicht das Problem der Wahrheit durch Beziehung auf die Realität der Außenwelt, sondern das Problem der Realität der Außenwelt löst sich durch Beziehung auf die Idealität der Wahrheit.

Der Begriff des Seienden ist selbst nicht seiend, sondern geltend. Und da er alles Seiende umfaßt ist er kein Seinsbegriff (im engeren Sinne), sondern ein Sinnbegriff. Die (begrifflichen) Formen sind nicht seiend, sondern geltend: sie haben „transzendentale Idealität“. Da sie aber Formen des Seienden, für Seiendes sind, haben sie zugleich „empirische Realität“. „Empirische Realität“ wäre kein sinnvoller Begriff, wenn das empirisch Reale nicht transzendental-ideal konstituiert wäre; und umgekehrt hat die „transzendentale Idealität“ der Formen nur Sinn in Bezug auf das empirisch Reale als das, was es zu einem Sinngefüge, nämlich dem: „empirische Realität“, konstituiert. Jeder Inhaltskomplex erhält seinen Sinn aus seinem Begriff, jeder Begriff seinen Sinn aus dem Kategoriensystem, in dem er steht, jedes Kategoriensystem aus dem Grundwert, den es entfaltet, jeder Grundwert aus dem System der Grundwerte und seiner Stellung und Leistung in demselben.

Ein Subjektivismus ist aber damit keineswegs proklamiert.[1]) Unter transzendentalem Aspekt ist Wahrheit (und ihre Kategorien) keine psychische Zutat des Subjekts aus seiner Organisation oder seinen Lebensbedürfnissen heraus zu seinen Erlebnisinhalten: wie käme eine solche Verknüpfung dazu, sich „wahr“ zu nennen, wo sie in prinzipiell nicht anderer Weise ist oder nicht ist, wie die Inhalte, die sie verknüpfte, nichts anderes wäre, als ein Inhalt unter anderen Inhalten in gleichem Niveau! Unter transzendentalem Aspekt ist „Wahrheit“ aber auch keine Erfassung eines hinter den Inhalten stehenden, ontologisch-seienden Wesens: von einem solchen wissen wir nichts, und könnten nie etwas davon wissen; eine solche dogmatische Annahme macht die Erkenntnis nicht begreiflich, sondern gerade unbegreiflich und damit sich selbst mit! Sondern „Wahrheit“ ist ein ganz bestimmtes Sinngefüge, eine spezifische ideal-kategoriale Formung von Inhalten, das Anspruch erhebt, für

---

1) Weil das immer wieder mißverstanden wird, muß es immer wieder betont werden.

alle auf Erfassung des Grundwertes „Wahrheit“ sich einstellenden Subjekte zu gelten, weil es einen sachlichen Zusammenhang der Inhalte selbst konstituiert und ausdrückt. Die Wahrheit „entspringt“ nicht in der Subjektssphäre, sondern ist etwas in der Objektssphäre, nämlich das Moment der (theoretischen) „Objektivität“ an Weltinhalten überhaupt: das Subjekt „schafft“ sie nicht, sondern sie „leuchtet“ ihm „ein.“

Damit aber ist keineswegs gesagt, daß der theoretische Zusammenhang der einzige Sinnzusammenhang überhaupt sei. Es liegt absolut kein Grund vor, anzunehmen, daß die Inhalte eines Inhaltskomplexes unter sich nur in einem einzigen Sinnverhältnis stehen müssen: dieselben Inhalte können sehr wohl verschiedenen Sinnsynthesen unterstehen, ohne daß die sich gegenseitig zu hemmen oder gar zu negieren brauchen. Eine Symphonie Beethovens untersteht als Klanggebilde restlos den physikalischen Gesetzen der Akustik, sie untersteht aber ebenso als Kunstwerk den Gesetzen der ästhetischen Sinnsynthese: ästhetische Sinnsynthese und physikalische Sinnsynthese stören sich nicht im mindesten.

Ein geistreiches Wort von Simmel besagt, „daß das Ganze der Wahrheit ebensowenig wahr zu sein braucht, wie das Ganze der Materie schwer ist“.[1]) Darin kommt zum Ausdruck, daß im Sinngefüge „theoretische Geltung“ nicht das ganze Sinnsystem der Welt überhaupt erschöpft zu sein braucht; ja, es kann es gar nicht sein, weil dann nicht mehr angebbar wäre, welchen spezifischen Sinn das Wort „Wahrheit“ als Idee hat.[2]) Diesen bekommt es eben nur im System der absoluten Werte überhaupt, das, eben als System, jedem seiner Glieder seine bestimmte Funktion zuweist.

---

1) Citiert nach Ernst Bloch „Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie“ 1909 S. 79.

2) Man bezeichnet häufig mit: „lebendiger Wahrheit“, „ewiger Wahrheit“ (als Übersetzung des ἀείζωος λόγος) den letzten Sinnzusammenhang der Welt überhaupt. Ich tue das nicht, weil daraus der Philosophie immer wieder der Vorwurf erwächst, sie fasse die Sinngefüge der positiven Wissenschaft als „uneigentliche“ Wahrheit, während sie selbst erst die „eigentliche“ Wahrheit inne habe. Es empfiehlt sich daher, mit „Wahrheit“ nur den theoretischen Sinnzusammenhang im engeren Sinne zu bezeichnen. Dies tue ich im folgenden; meine ich den Gesamtsinn der Welt überhaupt, so sage ich eben „Weltsinn“, oder „letzte Sinneinheit“, „Gott“.

d) Wirklichkeitsbegriffe.

Als Abschluß dieses Kapitels will ich kurz die Wirklichkeitsbegriffe, bezw. begrifflichen Momente, zusammenstellen, deren Auseinanderhaltung sich uns bis jetzt als notwendig ergeben hat. Ohne eine solche klare Sichtung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes „wirklich“ und eine erkenntnistheoretische Untersuchung ihrer Geltung und deren Grund, kann es zu einer begründeten Stellung auch nur des Problems „der transzendentalen Weltanschauung“ nicht kommen.

Bei jedem Problem bedingt die Problemstellung das Schema der Lösung: auf jene kommt also alles an, Die erkenntnistheoretische (allgemein-geltungsphilosophische) Grundlegung hat hierfür die Aufgabe zu erfüllen, den Kern des Problems von all dem Ballast zu befreien, der sich im Laufe der Geschichte der Philosophie darum angehäuft hat, durch Beseitigung namentlich all der Hypostasierungen, die das Problem unlösbar erscheinen lassen, indem sie seinen Grundsinn durch Komplikation mit heterogenen Problemen verwirren.

Nun die Zusammenfassung der bisherigen Darlegungen zum Begriff der Wirklichkeit:

Alles Sinnvolle — sei es, was es will: ein Objekt oder ein Subjekt, ein physischer Körper oder ein psychischer Vorgang, ein Haus, ein Baum, ein mathematischer Satz, ein Gattungsbegriff oder Naturgesetz, eine technische oder wirtschaftliche Verrichtung, ein Kunstwerk, eine Rechtsinstitution, eine moralische Handlung, eine religiöse Grundstimmung u. s. w. u. s. w. — liegt zwischen zwei begrifflichen Momenten, die zum Zwecke seines Begreifens auseinander gehalten werden müssen, und deren Wert in dieser ihrer Leistung, der Ermöglichung von Begriffen, mittels derer Sinngebilde begriffen werden, liegt:[1]) der Idee des schlechthinigen Geltens als der reinen Form einerseits (das transzendentale Gelten), dem Grenzgebilde der Erlebniswelt als der Gesamtheit des bloß Inhaltlichen andererseits (das „erkenntnistheoretisch Wirkliche“). Alles Begreifen besteht darin, das Verhältnis einzusehen, in dem jeweils Form und Inhalt

1) Es muß immer wieder betont werden: Es sind keine zwei metaphysische Potenzen, die zusammenwirken, sondern zwei Begriffsmomente, die realiter immer zusammen sind. Es ist ein Dualismus der Methode, der in einem Monismus der Sache gründet. Vergl. den Abschnitt: „Das Ding-an-sich-problem.“

zu einander stehen; alles sinnvolle Verhältnis, wie Verhalten, ist: synthetische Formung von Inhaltsmomenten. Unter rein geltungstheoretischem Aspekt sind alle antreffbaren Sinngebilde überhaupt: in Geltungsform stehende Komplexe erlebbarer Inhalte. Alles Sinnbegreifen geht darauf aus, den Wert zu erfassen, der den betreffenden Sinn bestimmt, und die Formen zu entfalten, in denen er das Material sich unterwirft. Jede Sinnsynthese begreift sich aus einem in absoluter Geltung stehenden Grundwert und dem Wert-Material, in Anwendung auf welches er sich kategorial auseinanderlegt. Demgemäß sind auch alle Wirklichkeitsbegriffe Sinnsynthesen im Dienste eines bestimmten Wertes, demgemäß sie das Inhaltliche konstituieren. Sie begreifen sich daher in ihrer Struktur oder „Verfassung“ nach ihrer Geltung aus diesem Wert, den sie entfalten.

Als primärer Wirklichkeitsbegriff, als primitivste Sinnsynthese von Form und Inhalt der Welt überhaupt, bietet sich uns die „anschauliche Welt“ der alltäglichen Erfahrung dar. Sie ist geltungstheoretisch zu begreifen als eine Verarbeitung des Erlebbaren gemäß biologischen Wertgesichtspunkten. An sie setzt der Begriff der „wissenschaftlichen Wirklichkeit“ an, indem der biologisch bedingte Wert durch den reinen, unbedingten Wert „Wissenschaft“ ersetzt, die primäre Formung auf ihren rein theoretischen Geltungsgehalt zurückgeführt wird.

Bei dem Terminus „empirische Wirklichkeit“ ist also immer auseinander zu halten: die „Erfahrungswirklichkeit“ und die „erfahrungswissenschaftliche Wirklichkeit“. Jene ist materialer Ausgangspunkt, diese idealer Zielpunkt der wissenschaftlichen Theorie. Nur letztere Wirklichkeit verdient den Namen „objektive“ = erfahrungswissenschaftliche Wirklichkeit, während jener erstere „Begriff“ eine vor-wissenschaftliche, vorobjektive Wirklichkeit darstellt.

Diese wissenschaftliche oder theoretische Wirklichkeit ist von dem „erkenntnistheoretisch Wirklichen“ streng zu unterscheiden: jene ist nichts anderes als: die rein theoretische Bedeutung, der rein theoretische Sinn der Welt, die Welt als Funktion des Grundwertes „Wissenschaft“ [1]); dieses ist ein Konstruktionsgebilde (scil. des

1) Sie ist also gar nichts Wirkliches, wenn man darunter, wie der Sensualismus, nur die Gesamtheit der Sinnesdaten versteht. Die Überwindung des Sensualismus durch Kant besteht darin, daß er diese Sinnesdata als bloßes Konstruktionsgebilde einsah, das eines Gerüstes transzendentaler Formen bedarf, um in Geltung stehen zu können (wozu schon ihr „Sein“ gehört).

„bloßen“ Materials) zum Zwecke des Begreifens. Die Objektivität an dem Objektiv-Wirklichen, d. h. an den theoretischen Sinninhaltlichkeiten, ist das Formensystem, das die (Rechts-) Verfassung des Wertes „Wissenschaft“ auseinanderlegt. Dies Formensystem ist das, was Kant, mit Beschränkung auf die Wissenschaft der „Natur“, den „transzendentalen Gegenstand“ nennt, als dasjenige, das für die naturwissenschaftlichen Urteile der Geltungsgrund ist, wonach sich also das Urteilen des erkennenden Subjekts zu richten hat.[1])

Die Idee der „erfahrungswissenschaftlichen Wirklichkeit“ ist aber in sich keine einheitliche, sondern entfaltet sich in zwei Richtungen: a) als „naturwissenschaftliche“ und b) als „geschichtswissenschaftliche“ Wirklichkeit. Wenn also von „wissenschaftlicher Wirklichkeit“ die Rede ist, ist immer zuzusehen, ob sie als Funktion der Naturwissenschaft, oder als die der Geschichtswissenschaft gemeint ist. In beiden Fällen ist sehr Verschiedenes aus der Gesamtheit des Inhaltlichen „wesentlich“ und insofern wirklich.[2]) Beide knüpfen an die auschauliche Welt an, indem sie an diese Fragen stellen in Beziehung auf zwei als absolut giltig vorausgesetzte Ideen: dort die Idee einer allgemein-gesetzlichen Korrelation aller Inhalte als „Natur“,[3]) hier die Idee, innerhalb jenes allgemeingesetzlichen Rahmens die einmalige Entwickelungskette der Werterealisation herauszustellen; und zwar als empirische Geschichtswissenschaft unter rein theoretischem Aspekt, d. h. derart, daß die Untersuchung dieser Wertrealisation selbst wertunbezogen, bezw. nur durch den Wert „rein wissenschaftlicher

1) Die „anschauliche Welt“ wird durch das geltende Formensystem „Natur“ zur „naturwissenschaftlichen Wirklichkeit“ konstituiert.

2) Die Präponderanz der Naturwissenschaft im Kulturbewußtsein des vergangenen Jahrhunderts in seiner zweiten Hälfte bringt es mit sich, daß meist bei „wissenschaftlicher Wirklichkeit“ nur an die naturwissenschaftliche „Wirklichkeit“ gedacht wird. Das mag psychologisch begreiflich sein, ist aber erkenntnistheoretisch in keinerlei Weise begründet; es gibt nicht einmal eine naturwissenschaftliche Wirklichkeit, sondern die „Welt“ des Physikers ist eine andere, als die des Chemikers, weil in jener andere Inhaltsmomente wertvoll und darum wesentlich sind, als in dieser.

3) Richtig, im Sinne von: theoretisch schlechthin giltig = dem Wert „Wissenschaft“ gemäß, ist das Weltbild des Kopernikus und nicht das sinnenscheinliche Weltbild der alltäglichen Erfahrung, weil jenes, nicht dieses die „logische Forderung einheitlicher Tatsachenerklärung erfüllt“ (Bauch, „Geschichte der neueren Philosophie“, S. 37)

Geltungszusammenhang" (scil. der wertbezogenen Inhalte) geleitet, erfolgt.[1])

Die anschauliche Welt, d. h. „das System, das wir im praktischen Leben als die Wirklichkeit bezeichnen, wird in Bezug auf konstitutive Formung dem Weltbild der Naturwissenschaft erheblich nachstehen, auch darin, daß in ihm die begriffliche Umformung und Fixierung eine weit geringere ist, aber andererseits dadurch wieder dem Ideal näher stehen, daß in ihm das Individuelle durch Begriffsbildung noch nicht so weit absorbiert ist, wie in dem naturwissenschaftlichen System".[2]) An diesen in der Idee der „anschaulichen Welt" liegenden antinomischen Charakter knüpft die Erfahrungswissenschaft an, wenn sie sich in zwei Wissenschaften entfaltet: der Naturwissenschaft einerseits, der Geschichtswissenschaft andererseits. Das kopernikanische Moment aber behauptet hierbei seine Geltung dadurch, daß die Gegenständlichkeit dieser beiden Wissenschaften und der „Wirklichkeiten", die sie konstituieren, nicht dem bloß Inhaltlichen entstammt, sondern dem Geltungsgehalt, den diese beiden Wissenschaften (als Ideenerfüllung) an dem Inhaltlichen ins Bewußtsein heben. In beiden Entfaltungen bleibt der theoretische Wert „Wahrheit" von aller Vermischung mit Existentialem rein. Es bleibt dabei: „Gegenstand" ist nicht ein für sich seiender Inhaltsträger, den der „Verstand" erfaßt, sondern der Gegenstand ist der Sinn des Inhalts, das Gegenständliche stammt nicht aus der Erlebnis-, sondern aus der Geltungssphäre.[3]) Nur so ist es begreiflich (was keine naturalistisch-ontologistische Metaphysik zu begreifen vermag), daß es zwei Wissenschaften von demselben Objekt geben kann. Historiker und Naturforscher haben vielfach ganz dieselben Inhaltskomplexe als Untersuchungsobjekt, der Gegenstand aber, das Gegenständliche an diesen Inhaltskomplexen, ist bei beiden toto coelo verschieden.

---

1) Übrigens verfährt auch die Naturwissenschaft nur scheinbar völlig wertunbezogen: Ihr spezifischer Wertcharakter ist ihr bewußtes Absehen von allen subjektbezogenen Werten.

2) Christiansen „Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens" S. 44.

3) „Das ganz Neue und Unerhörte (an Kants kopernikanischer Tat), was sich noch niemand hatte „einfallen lassen", besteht in der Überführung des Seinsbegriffs in einen Begriff der transzendentalen Logik". (Lask „Logik der Philosophie", S. 27). Es besteht in der Identifizierung von „Gegenständlichkeit" und „Geltungszusammenhang". „Nicht das Sein als solches hat sich geändert," wohl aber „die Auffassung vom Sein, indem es als Begriff erkannt worden ist". (Bauch „Studien", S. 258.)

Wie sich die beiden Wissenschaften (nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer wissenschaftlichen Struktur, sondern) unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die Weltanschauung zu einander verhalten, welchen Beitrag sie zu der Frage nach dem Geltungsgehalt und Geltungszusammenhang der Welt überhaupt liefern, werden wir in späteren Ausführungen (Kap. 4c u. 5a) ins Auge zu fassen haben. In diesen Teilen werden dann auch zu den bis jetzt herausgestellten Wirklichkeitsbegriffen weitere hinzutreten. Schon oben habe ich von der „künstlerischen Wirklichkeit" als einem Pendant, einem Gegenstück, der „natürlichen" Wirklichkeit gesprochen. Es wird uns des ferneren noch der Begriff der Lebenswirklichkeit (der sowohl von der „Erlebniswelt" wie der „anschaulichen Welt" zu unterscheiden ist) begegnen, dann der der historischen Wirklichkeit (die etwas anderes ist, als die geschichtswissenschaftliche Wirklichkeit), endlich der Begriff der ethischen und der der religiösen Wirklichkeit.

---

4. Kapitel.

Das transzendentale Wertproblem.

a) Das aktuelle Subjekt.

Wir haben in unseren ganzen bisherigen Darlegungen uns bewußt und absichtlich bemüht, vom Subjekt abzusehen (soweit dies überhaupt möglich ist). Denn dieses hat in der Sphäre der „Objektivität", die die Erfahrungswissenschaft erfaßt, keine Stelle: hier ist das sogenannte „individuelle Subjekt" ein Objekt unter Objekten. Die rein theoretische Erkenntnis der Welt stellt sich gleichsam außerhalb der ganzen Welt und ist nur bemüht, den konstanten Funktionalzusammenhang der gesamten Weltinhalte unter rein theoretischem Aspekt herauszuarbeiten, die „reine" Objektenwelt als rein theoretischen Seinssinnzusammenhang. Sie sieht bewußt von dem Subjekt, das untersucht, ab: auch dieses ist für sie nur ein Objekt, das untersucht wird. Dieses Isolationsverfahren ist ein durchaus berechtigtes: alle Wissenschaft verdankt seiner Möglichkeit (wenigstens der Möglichkeit, sich diesem „Standpunkt" in der Reflexion anzunähern) ihre Existenz und ihre Erfolge. Aber sie darf sich nun nicht verleiten lassen, das Subjekt, von dem sie absieht, deshalb, weil sie von ihm absieht, für nichts zu halten. Dasselbe steht ja dabei immer im Hintergrunde, ja eigentlich im Vordergrunde, als das, was die anschauliche Welt sich gegenüber hat, als das, was Erfahrungswissenschaft treibt, als das, was philosophiert. Eine volle Erfassung des Ganzen der Welt kann nur zustande kommen, wenn nun das Subjekt auch noch hinzugenommen wird, und zwar als Subjekt, und nun zugesehen wird, wie sich nunmehr das vorher erreichte Resultat vervollständigt.[1])

---

1) Der erste Teil hatte so eigentlich nur die Aufgabe, zu zeigen, was „die Wirklichkeit" alles — nicht ist. Nachdem wir in ihm vom Subjekt bewußt abgesehen haben, wenden wir uns ihm im zweiten Teil bewußt zu, um dann

Es wird dadurch natürlich kein einziger inhaltlicher theoretischer Satz ein anderer, aber der Sinn des Ganzen, das in der „Theorie“ vorliegt, kann nun vielleicht eine andere Bewertung empfangen, wenn sie eingereiht wird in eine Weltauffassung, die nun bewußt auch darauf reflektiert, daß es in dieser Welt nicht nur Theorie und deren Objekte, sondern auch Subjekte als Subjekte gibt.

Dem Eigenwesen des Subjekts als Subjekt kann nicht von jener rein theoretischen Objekteneinsicht beizukommen gesucht werden, da deren Welt per definitionem kein Subjekt als Subjekt kennt; über den Eigen-sinn des Subjekts als Subjekt kann nur das Subjekt als Subjekt selbst aussagen. Wie die wissenschaftliche Untersuchung eines Baumes, will sie sach-, d. h. sinngemäß sein, diesen Baum als Baum zu untersuchen und seinen Eigen-sinn ihm selbst abzufragen hat, nicht aber ihn von vornherein unter ein vorgefaßtes Schema pressen darf: genau dasselbe Recht kann das Subjekt für sich verlangen.[1]) Es hat selbst über sich auszusagen, als was es sich weiß. Man kommt zum Subjekt nur vom Subjekt aus, als Subjekt, durchs Subjekt.[2])

Wenn wir oben von der „anschaulichen Welt“ sagten, sie sei eine Funktion des biologisch orientierten Subjekts, so müssen wir

abschließend zu skizzieren, wie die im ersten Teil gewonnenen „Realitätsbegriffe“ und die im zweiten Teil herauszuarbeitenden „Idealitätsbegriffe“ in einer Weltanschauung zusammen bestehen können, wie das Ganze der Welt gedacht werden muß, um dem Eigenrecht jedes der beiden Momente gerecht zu werden. Erst in dieser Erweiterung der Problemstellung über das bloß Theoretische hinaus kann nun auch das Moment zu seinem Rechte kommen, das bei Kant in dem Begriffe der Spontaneität und Aktivität des Subjekts hervorbricht, und von Fichte in den Mittelpunkt der ganzen Philosophie gestellt wurde: es ist in der Tat ein grundlegendes Problem der Weltanschauung, aber in rein logischem Betracht steht es an zweiter Stelle und mußte darum bis jetzt zurücktreten.

1) Gerade diejenigen, die diese rein wissenschaftliche, dem Gegenstand selbst sich vorurteilslos hingebende Betrachtung für alle Objekte energisch verlangen (Positivismus, Naturalismus, Materialismus), bestreiten dem Subjekt dies Recht und verlangen, daß es nicht als Subjekt, sondern als Objekt behandelt werde. Mit genau ebenso viel (oder vielmehr ebenso wenig) erkenntnistheoretischem Recht könnte man verlangen, daß man einen Stein nicht als Objekt, sondern als Subjekt behandelt. Es ist dem Steine gegenüber „sachgemäß“, ihn als Objekt anzusehen, und es ist dem Subjekt gegenüber „sachgemäß“, es als Subjekt anzusehen; und nicht von einem dogmatischen Schema her „von vorn herein“ zu erklären: das muß so sein, wie die Objekte, und sonst nichts.

2) Das war die Grundeinsicht Fichtes, durch die er des Spinozismus Herr wurde und — mit Hilfe Kants — den Naturalismus (der auch noch in Kant steckt) überwandt. Vergl. dazu unten S. 176.

nun hinzufügen, daß unsere dortigen Ausführungen nur mit einem Vorbehalt richtig waren, nämlich nur mit dem Zusatz: wenn die anschauliche Welt schon in Bezug auf die später an sie ansetzende Theorie als vor-theoretische Formung der Erlebnisinhalte aufgefaßt wird; wo also schon die theoretische Einstellung, nur nicht in reiner Form, supponiert ist: die „anschauliche Welt", wie wir sie oben (Kap. 3a) skizziert haben, ist nicht die unmittelbare, sondern schon eine vermittelte Weltauffassung. Die unmittelbar erlebte Wirklichkeit des wirklichen Lebens steht durchweg unter dem teleologischen Gesichtspunkt, der Anordnung nach der Grundkategorie aller bewußten Lebensbetätigung: Zweck-Mittel. In der wirklichen Lebensbetätigung sind wir Subjekte (Iche) unmittelbar eine Einheit von Wertstellungen,[1]) der gegenüber alles nicht zu dieser Einheit als notwendiger Bestandteil gehörig Miterlebte den Charakter des Materials und der Mittel für unsere Zwecke hat. Aus der „Erlebniswelt" „entsteht" mit dem Moment, wo ein Subjekt sich als eines solchen bewußt wird, die, „Lebenswirklichkeit", als die Gesamtheit der Erlebnisinhalte, sofern diese unter dem Zweck-Mittel-Gesichtspunkt auf ein lebendiges Subjekt bezogen gedacht wird. Mit dem Moment, wo ein Subjekt „entsteht",[2]) „entsteht" auch die Objektenwelt als teleologisches Bezugssystem, der gegenüber allein das Subjekt sich als Subjekt weiß. Beide werden gleichzeitig „geboren" und leben notwendig miteinander in derselben Wirklichkeitssphäre. In dem Satze: „Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt" liegen beide Glieder immer in der gleichen

---

1) Vergl. Hugo Münsterberg „Psychology and Life", in Auswahl übersetzt und abgedruckt bei Frischeisen-Köhler „Moderne Philosophie"; vergl. daselbst namentlich S. 163/64. Ferner Münsterberg „Grundzüge der Psychologie" Bd. I. 1900, Abt. I; vergl. daselbst namentlich S. 24/25, wo es z. B. heißt: „Ich für mein Teil weiß, daß, wenn ich im praktischen Tageslaufe in meiner Umgebung mich auslebe, ich meines Ichs mir zwar bewußt bin, doch mit dem Ich niemals etwas „Vorgefundenes", niemals etwas im Sinne der Umgebung Vorfindbares, ja niemals etwas seinem Inhalte nach Beschreibbares gemeint und bezeichnet habe. Ich fühle als mein Ich meine Art der Betätigung, die ich erlebe, indem ich Stellung nehme, die mir Wirklichkeit wird im Wirken selber, die ich kenne, weil ich sie will". „In der Lebenswirklichkeit ist das gegebene Nicht-Ich eine Welt von Werten, Zwecken und Mitteln, auf die meine Aktualität wollend und wählend gerichtet ist."

2) „Entstehen" natürlich rein logisch gemeint; es handelt sich hier durchweg um eine kritische, keine genetische Untersuchung, um eine transzendentale „Deduktion", die allen seinswissenschaftlichen Untersuchungen logisch voransteht („προστατεῖ").

erkenntnistheoretischen Problemebene. Bedeutet das Subjekt eine bloße erkenntnistheoretische Konstruktion, so bedeutet dies auch das Objekt, bedeutet „Subjekt" eine erlebte Wirklichkeit, bedeutet auch „Objekt" eine solche.[1]) Die Objekte als Bestandteile der Lebenswirklichkeit sind keine „Dinge" der theoretischen Untersuchung, sondern Zwecke und Mittel.

Innerhalb der „anschaulichen Welt" ist also die „Lebenswirklichkeit" zu unterscheiden: es sind zwei konzentrische Kreise, in denen aber ein verschiedenes System von Beziehungslinien die einzelnen Punkte unter einander verbindet. Ihr Verhältnis zu einander aber bestimmt sich vom Standpunkte des Subjekts als Subjekt so: Um seine Zwecke, seine Selbststellungen, realisieren zu können, muß sich das Subjekt in der Welt orientieren. Im Dienste dieser Orientierung steht alles theoretische Verhalten, seiner Psychogenese nach. „Objekte" sind Inhaltskomplexe bloß daraufhin betrachtet, was sie in sich, ohne Rücksicht auf ein Zwecke setzendes Subjekt, für einen Zusammenhang haben. Die „reine" Objektenwelt ist ein, zunächst um der Idee „Leben", dann aber um der Idee „Theorie um der Theorie willen" willen, mit Hilfe von Isolation und Abstraktion totgeschlagener Ausschnitt aus der Lebenswirklichkeit in der Totalitätsfülle ihrer möglichen Sinnbeziehungen. Diesen Objektenzusammenhang aber muß das Subjekt kennen, um einen Voranschlag machen zu können, was es von den Inhalten als bloßen Objekten bei seiner Zwecke-Realisation zu erwarten hat, und wie es sie also als Mittel verwerten kann. Die „Lebenswirklichkeit" ist die „Erlebniswelt" als Funktion der teleologischen Praxis, die „anschauliche Welt" ist die „Erlebniswelt" als Funktion der „nomographierenden" und „idiographierenden" vor-

1) Auch hier also erübrigt sich wieder ein Beweis der „Realität der Außenwelt": Ich und Nichtich sind zugleich da, fordern sich in ihrem Sinne gegenseitig, ohne daß dabei von einem „Innen" und „Außen" (im Sinne von psychisch und physisch) die Rede wäre.

Im Erlebnis des Wollens steckt als integrierendes Moment das Erlebnis des „Gegenwurfs", an dem, dem gegenüber sich das Wollen betätigen soll. Ohne dies Erlebnis des Widerstandes kommt es gar nicht zum Willenserlebnis. Daß dieser „Widerstand" aber ein geltender „Gegenstand" ist, begreift sich nur daraus, daß 1. von einer Introjektion der Inhaltsmomente nichts zu entdecken ist, und 2. daß, weil und wenn die Zusammenhangsformen derselben schlechthinige Werte sind und eben als solche von den Subjekten Anerkennung heischen, will das Subjektsverhalten „richtig" sein.

wissenschaftlichen Einstellung. An diese Verarbeitung setzt die Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, an jene die historische Wirklichkeit, das geschichtliche Leben selbst, an.

Der Eigen-sinn des Subjekts ist dem unmittelbaren Selbstbefunde nach der: eine Einheit von Selbststellungen zu sein. Dieses Lebenssubjekt ist nicht das, was man „empirisches Subjekt“ zu nennen pflegt; vielmehr bedeutet letzteres — meist werden allerdings die beiden Subjektsbegriffe gar nicht auseinandergehalten, sondern gehen in unklarer Mischung durcheinander — ein (bestimmt qualifiziertes) Objekt in der Objektenwelt als „empirischer Wirklichkeit“ (von der oben gehandelt worden ist). Und ebensowenig ist dies Lebenssubjekt ein „psychophysisches Individuum“, sondern auch dies ist erst eine begriffliche Verarbeitung des unmittelbaren Befundes, die dem unmittelbaren Subjektbewußtsein ein naturwissenschaftliches Äquivalent substituiert, zum Zwecke der Naturwissenschaft. Die Scheidung in Physisches und Psychisches ist für das „aktuelle Subjekt“ eine fließende, ja in ihrer naturbegrifflichen Bestimmung unwesentliche: Mittel für meine Wertselbststellung ist meine Gefühlswelt in nicht prinzipiell anderer Weise, als ein Stein oder eine Kartoffel.[1])

Diese Selbstwertstellungen sind zunächst biologischer Natur: es sind die Bedürfnisse der Selbst- und Arterhaltung, die zunächst dieser Selbststellung ihren Inhalt (Gehalt) geben. Im Laufe der Geschichte aber geht dem Subjekt über diesem bloßen Interessenstandpunkt die Idee absoluter Wertstellungen auf: über der bloß biologischen Verknüpfung der Inhalte erhebt sich die Idee ihrer „gegenständlichen“ Zusammenhänge, über dem Inbegriff der biologischen Lebenswerte die Idee eines Reiches absoluter (Kultur-) Werte, über der Subjektssphäre die Sphäre des reinen Geltens.[2]) Das aktuelle Subjekt der Lebenswirklichkeit wird zum historischen Subjekt der Kulturwirklichkeit, um sich in der Idee des transzendentalen Personalsubjekts innerhalb der religiösen Wirklichkeit auf seine letzte Möglichkeitsbedingung zu besinnen, und sich dadurch selbst zu substanziieren.

---

1) Die Nichtunterscheidung von aktuellem Subjekt, empirischem Subjekt (d. h. psychologischem Objekt) und erkenntnistheoretischem Subjekt ist die Krankheit des Psychologismus (psychologischen Idealismus).

2) Die Nichterkenntnis der geltungstheoretisch prinzipiell verschiedenen Dignität dieser beiden Sphären ist der Mangel des Pragmatismus.

Zu den im vorigen Kapitel unterschiedenen Wirklichkeitsbegriffen tritt also hier der Begriff der Lebenswirklichkeit hinzu: es ist die Wirklichkeit, die uns die allernächste ist, die, in der wir unmittelbar leben. „Erlebniswelt“ und „Lebenswirklichkeit“ sind scharf auseinander zu halten. Diese hebt sich von jener als ihrem materialen Untergrund ab durch die teleologischen Beziehungen, gemäß denen sie jene bloßen Inhalte verknüpft.[1]) Umgekehrt wird die Erlebniswelt im Sinne des „ursprünglichen Materials“ aus der Lebenswirklichkeit nur gewonnen durch eine transzendentalphilosophische Abstraktion, bezw. Konstruktion.

Innerhalb der Lebenswirklichkeit aber ist wieder zu unterscheiden zwischen: a) Leben im „niederen“, biologischen Sinne des Wortes, wo es die Gesamtheit der organischen Funktionen, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, umfaßt, und b) Leben im „höheren“, sogenannten „geistigen“ Sinne, d. h. den geschichtlich-kulturellen Leben. Dort gilt der Satz von Bacon und Hobbes: Scientia propter potentiam, hier dagegen ist geltungskonstituierend die Idee des Wertes um des Wertes willen.

b) Der absolute Wert.

Was ist das fundamental Neue und zeitlos Giltige, darum für alle Zeiten Bleibende an Kant's K. d. p. V., wenn man versucht, diesen Ewigkeitsgehalt ohne Bindung an die Terminologie Kants und ohne Rücksicht darauf, wie er bei dem historischen Kant im Dienste einer bestimmten Systemkonstruktion auftritt, festzuhalten? Es ist, genau wie die Grundeinsicht der K. d. r. V., etwas eminent Einfaches,[2]) ja, es ist im Grunde nichts anderes, als die In-Beziehung-setzung jener in der Erkenntnistheorie gewonnenen Einsicht (so wie wir sie in ihrer Reinheit herauszuheben bemüht waren)

1) Ich verweise zurück auf S. 25, Anm. 2. Sowie der Schuß kracht, d. h. das biologische Interesse in Tätigkeit tritt, wird aus dem bloßen „Flusse der Erlebnisse“ die Lebenswirklichkeit: es tritt sich scharf Ich und Nichtich gegenüber und in letzterem werden in der Erlebnismannigfaltigkeit Unterscheidungen vorgenommen, Grenzen gezogen, bestimmte Komplexe als für das biologische Interesse zusammengehörige ausgewählt und herausgehoben.

2) Geniale Einsichten erscheinen, wenn sie einmal gefunden sind, immer einfach; nur ist eben nichts schwerer zu finden, als dies genial Einfache.

zum Subjekt: die Erkenntnis, daß die Hingabe an den Wert um des Wertes willen der grundlegende Charakter desjenigen Subjektverhaltens ist, das auf Allgemeingültigkeit und damit auf ethische Dignität im prägnanten Sinne „wird Anspruch erheben können". Die schlechthinige Geltung wird, wenn sich ein Subjekt darauf richtet, zum Wert um des Wertes willen, zum eigengründigen Wert, zum absoluten Wert. Die oberste Sinnvoraussetzung überhaupt wird durch die Subjektbezogenheit zur obersten Norm: die logische Erfüllung einer Sinnform wird für die ihr hingegebene Subjektivität zur ethischen Erfüllung einer Wertaufgabe.

In der Kantischen Sprache tritt diese Einsicht in der Formulierung auf, daß „nichts gut sei, als allein ein guter Wille",[1]) d. h. ein solcher, der das Gute rein aus der ethischen Gesinnung heraus, die Pflicht aus Pflicht, um der Pflicht willen tue, und daß darin allein die „Würde" der Menschheit beruhe.[2]) Mag von der praktischen Philosophie Kants, in specie den Ausführungen der K. d. p. V., sonst nichts übrig bleiben — also weder die Kantische Bestimmung ihres systematischen Verhältnisses zur K. d. r. V., sofern dies so gefaßt wird, daß letztere nur die bedingten „Erscheinungen" = Phänomene, jene dagegen im Noumenon das „Ding-an-sich" als das Unbedingte erfasse, weil darin ein Rest naturalistischer Einstellung des „in die Metaphysik verliebten Mannes" auf eine dogmatisch-ontologistische Zweiweltentheorie steckt, noch die Formulierungen des „kategorischen Imperativs", weil in deren Maximenmoral Kant dem Rationalismus des Aufklärungszeitalters seinen Tribut zahlt, noch endlich die ganze Postulatenlehre, weil hier durch Hereinziehen des Problems der Glückseligkeit ein Fremdkörper in das kritische Blut hereinkommt, der dem ganzen Gefäßsystem den Tod droht, — mag all das fallen: die kritische Grundeinsicht bleibt, daß der Sinn der Ethik und damit die Grundvoraussetzung alles Handelns, das sittlich zu sein beansprucht, der Wert schlechthin um des Wertes und um sonst nichts willen ist. Nie wieder wird die Menschheit des Adelsbriefes verlustig gehen, den ihr hierin

---

1) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (Ausg. Vorländer) S. 10: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

2) Ibid. S. 60/61.

ein König der Philosophie, ein Selbstdenker „von Gottes Gnaden“ ausgestellt hat, legitimiert in letzter Linie durch das Grundsinnerlebnis des „Menschensohnes“, der zuerst sich als „Gottes Sohn“ wußte und lebte.

Die ethische Grundeinsicht Kants steht, in ihrer Reinheit herausgehoben, methodisch und sachlich in voller Parallele zu derjenigen der „Kritik der reinen Vernunft“ hinsichtlich des theoretischen Grundprinzips. Wie man die Wissenschaft nur aus ihr selbst begreift, indem man sich in sie hineinstellt und ihr ihren geltenden Eigen-sinn ablauscht, genau dasselbe methodische Prinzip ist auch das einzig sachliche, d. h. wissenschaftliche gegenüber dem „Kulturfaktum“ Moral. Das ist die methodische Parallele: man geht nicht wissenschaftlich vor, wenn man der Moral von außen her, aus irgend welchen dogmatisch-ontologischen Vorurteilen heraus sagt, was sie ist oder sein soll, sondern man muß die Moral selbst sagen lassen, was sie ist und sein will. Die sachliche Parallele aber liegt so: wie man aus bloß empirischen Daten (Wahrnehmungsinhalten) nie einen „wahren“ Satz, so bringt man aus bloß empirischen Motiven (Wollungsinhalten) nie eine „gute“ Handlung zu Stande. Dort wie hier kann dem Inhaltskomplex Geltung nur zufließen aus einem „synthetischen Prinzip a priori“. Alles ethische Verhalten erhebt Anspruch auf notwendige Geltung: die Deduktion der Berechtigung dieses Anspruchs, die Antwort auf die quaestio juris, kann hier nicht anders erfolgen, als dort, nämlich durch Verankerung dieses Anspruchs in dem Sinn der Gegenständlichkeit selbst, und dieser Sinn von „Gegenständlichkeit“ ist überall ein und derselbe: schlechthinige Eigengeltung. Anspruch auf Allgemeingültigkeit bedeutet Anspruch auf Gegenständlichkeit. Also kann (gemäß den Ausführungen des ersten Teiles unseres Gesamtgedankengangs) dem ethischen Verhalten die letzte Sanktion seiner Geltungsdignität nicht aus dem Inhaltlichen, sondern nur aus dem Gegenständlichen kommen, d. h. aus der reinen Form des Inhaltlichen überhaupt im Dienste des absoluten Wertes.[1]) Es setzt also, genau so wie alle theoretischen Urteile synthetische Prinzipien a priori zu ihrer Geltung voraussetzen, ebenfalls eine Synthesis a priori voraus, der gemäß, wie dort die Wahrnehmungs-,

1) Kant spricht hier von der „bloßen allgemeinen gesetzgebenden Form“ als Bestimmungsprinzip. Vergl. K. d. p. V. S. 34, 36, 37, 43, und weiterhin vielfach.

so hier die Wollungsmomente in einen schlechthinigen Geltungs- oder Sinnzusammenhang treten. Und genau so wie dort ist auch hier diese „synthetische Einheit a priori“ keine vom „homo sapiens“ geschaffene, sondern eine ihm als „Gegenstand“ gegenüberstehende: das menschliche Synthetisieren hat sich nach der synthetischen Sinn- oder Sacheinheit zu richten, will es richtig sein.

Jede ethische Begründung, die aus menschlichen Veranlagungen oder Bedürfnissen der Gesellschaft argumentiert, will ein seinem Eigen-sinn nach Unbedingtes aus Empirischem und Bedingtem begründen: ein in der Problemstellung schon unsinniges, zirkelhaftes und unlösbares Unterfangen. In jedem echt ethischen „Erlebnis“ fühlt das Subjekt einen „Gegenstand“, d. h. etwas, das ihm fordernd gegenüber steht, und dem es sich sollend verpflichtet weiß. Diese Sachlage ist ihrem Grunde nach in der Ethik keine andere, als in der logischen Theorie: hier wie dort ist der Gegenstand ein Sinn-, d. h. Sachzusammenhang, der vom Subjekt Anerkennung seiner Eigenverfassung verlangt.[1])

Die Selbstbesinnung auf den letzten Sinn dieses Sachverhalts darf bei einer Gegenüberstellung von „Gesellschaft und Individuum“ nicht stehen bleiben. Die Meinung, in dem Sozialbewußtsein den „Gegenstand“ des Individualbewußtseins zu haben, begeht denselben Fehler, den eine Erkenntnistheorie begeht, die aus den vorgefundenen Koordinationsformen der „anschaulichen Welt“ die Kategorien der „wissenschaftlichen Wirklichkeit“ glaubt begründen zu können.[2]) Es liegt in beiden Fällen eine Konfundierung der psychologisch-genetischen und der logisch- bezw. ethisch-kritischen Fragestellung vor. Um die genetische Frage, ob und inwieweit empirisch-faktisch das Individualbewußtsein durch das Sozialbewußtsein gebunden ist und sich so gebunden weiß, handelt es sich hier nicht, sondern um eine rein kritische, d. h. eine Geltungsuntersuchung, die eine quaestio juris beantworten will, indem sie die in ihr logisch darin liegenden „Voraussetzungen“ ins Bewußtsein hebt. Die faktische Bindung an das Sozialbewußtsein besagt über den ethischen Wert dieser Bindung gar nichts, was sich schon darin bekundet, daß aller ethische Fortschritt durch Bruch mit dem faktisch „vorgegebenen“ Sozialbe-

---

1) Eben deshalb kann man das ethische Problem nicht einmal rein stellen, geschweige denn lösen, wenn man sich nicht vorher über das Gegenstandsproblem überhaupt klar ist.

2) Vergl. oben S. 51.

wußtsein aus einem „vorausgesetzten“[1]) Wertbewußtsein heraus erfolgt.

Was geht das wertbewußte Subjekt als solches für seine „reine“ Wertentscheidung die Gesellschaft an? In rein formal-geltungstheoretischer Hinsicht: gar nichts. Vielmehr bekommt die Gesellschaft ihren Wert erst dadurch, daß und wenn sie in Beziehung steht zu dem Wert um des Wertes willen, dem schlechthinigen Wertbewußtsein. Das soziale Bewußtsein und seine Inhalte haben einen geltenden Wert nur — wenn sie eben einen geltenden Wert haben, nicht aber schon durch ihr faktisches Dasein als solches. Die Gesellschaft kann so wenig den Wert um des Wertes willen und seine schlechthinige Geltung begründen, daß sie vielmehr diesem erst die Geltung ihrer eigenen Geltung entnimmt: Die Gesellschaft hat Wert nur durch ihre Beziehung auf die vorausgesetzte Grundidee des in sich selbst gründenden Wertes als Wert.[2])

Die Unabhängigkeit des ethischen Grundprinzips, was seine Eigengeltung in sich selbst anlangt, sowohl von der Organisation des Menschen, wie von seiner gesellschaftlichen Lebensform kommt bei Kant darin zum Ausdruck, daß er erklärt, das ethische Prinzip gelte für „jedes vernünftige Wesen überhaupt“,[3]) weil es eben nichts anderes ist, als „die Vernunft selbst“. Das ethische Apriori hat also, was seine Geltung anlangt, ebensowenig auch nur das geringste mit irgendwelchen angeborenen Anlagen oder erworbenen Funktionen oder lebensnützlichen bezw. lebensnotwendigen „Fiktionen“ zu tun, wie das theoretische. Auch hier gilt, daß letzten Endes eine Inhaltssynthese (hier eine Synthesis von Gefühls- und Wollungsmomenten) nicht deshalb gut ist, weil ein Subjekt sie als gut empfindet, sondern daß sie die Anerkennung des Subjekts fordert aus sich heraus, kraft Eigengeltung: meine Handlung ist gut, weil der Sach- oder Sinnzusammenhang schlechthin giltig ist, dem sie dient, indem sie ihn verwirklicht. Die Einsicht in den richtigen Begriff des „Gegenstandes“ macht allen Streit zwischen „Gesinnungs- und Inhaltsethik“ hinfällig, weil von ihm aus beide sich als Momente einer höheren Einheit enthüllen. Meine Gesinnung ist gut, wenn sie gegenständlich ist,

---

1) Vergl. oben S. 58.

2) Die menschliche Gemeinschaft ist keine logische Möglichkeitsbedingung der Wertgeltung, sondern nur die empirisch-historische Realisationsbedingung für deren Anerkennung.

3) Vergl. K. d. p. V., z. B. S. 23, 24, 32, 41.

d. h. den Inhalten ihren Sachzusammenhang gibt. Es kommt auch im Ethischen, wie im Theoretischen (und auch im Ästhetischen), alles auf den Sachzusammenhang an, d. h. den in sich geschlossenen und um dieser Einheitlichkeit willen einheitliche Sachforderungen stellenden Sinnzusammenhang innerhalb des beherrschenden Grundwertes („Wissenschaft,“ „Moral,“ „Kunst“ u. s. w.).

Die selbstlose Hingabe an den Wert um des Wertes willen oder, was dasselbe heißt, an die Sache, ist nur das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, das seine Geltung empfängt aus dem *πρότερον τῇ φύσει*, d. h. dem im sachlichen Sinnzusammenhang selbst Begründeten. Die kritische oder transzendentale „Autonomie“ ist darum so wenig Willkür, daß sie, ihrer reinen Idee nach, das Subjekt genau so bindet, wie der innere Sachzusammenhang etwa in der Mathematik. Wie hier immer und überall 2×2 verlangt, $= 4$ gesetzt zu werden, so verlangen die sachlichen Sinnprämissen jeder Handlungssituation für jedes Subjekt ihre ganz bestimmte Konsequenz, nicht im Sinne des kausalen Muß natürlich (von diesem speziellen, naturtheoretischen Sinnzusammenhang ist hier gar keine Rede), sondern im Sinne der Erfüllung der sachlichen Sinneinheit, deren Geltung gerade für den jeweils vorliegenden Fall sich subjekt-bezogen als unbedingtes Sollbewußtsein äußert. Nur sind die Momente, deren giltige Synthese verlangt wird, hier derart viele, verschiedenartige und komplizierte, daß ihre schlechthinige Synthese für das endliche und bedingte Subjekt eine (unbedingte und) unendliche Aufgabe ist.

Man mache hier nicht den bekannten Einwand: „video meliora proboque, deteriora sequor“,[1]) in dem Sinne, daß „erfahrungsgemäß“ die Einsicht in die Eigenforderungen des Sachverhalts noch nicht auch schon die entsprechende Handlung „zur Folge“ habe. Hier ist von einem Unterschied theoretischer und praktischer Synthese, von einem erfahrungsmäßigen praktischen Befolgen oder Nicht-befolgen einer theoretischen Erkenntnis noch gar nicht die Rede: den gibt es in der hier von mir behandelten Problemlage (einer „Logik“ der Ethik) überhaupt noch nicht. Sondern hier handelt es sich um den geltungstheoretischen Urgegensatz von Sinnform und Wertmaterial überhaupt in seiner Subjektbezogenheit überhaupt; hier sind in dem Material als dem bloß Inhaltlichen überhaupt alle psychischen Inhalte, also auch alles Willensartige, nicht minder als zu Formendes

1) Ovid, „Metamorphosen“ VII, v. 20.

vorhanden, wie das Physische.[1]) Das Problem, wie sich Erkennen und Wollen des individuellen Subjekts zu einander verhalten, ist ein Problem, das erst an einer viel tieferen Stelle des Systems auftaucht: beim Freiheitsproblem. Hier handelt es sich dagegen um die reine Form der ethischen Synthesis auf der einen, die Gesamtheit des inhaltlichen Materials für eine solche auf der anderen Seite, als den zwei geltungstheoretisch notwendig zu sondernden Momenten, zwischen denen alle Einzelprobleme der Ethik liegen.

Über das Verhältnis von Wertgesetzgebung und Selbstgesetzgebung, von Axionomie und Autonomie, Wertbestimmung und Selbstbestimmung wird in dem Abschnitt zur „transzendentalen Ethik" noch einiges zu sagen sein: die Axionomie hebt so wenig die Autonomie auf, daß sie vielmehr deren transzendentalen Gehalt ausmacht. Die Autonomie ist der Punkt, wo in der Subjektssphäre das Neue der transzendentalen Weltanschauung in die Erscheinung tritt. Darum war es durchaus berechtigt, daß Fichte, dessen ganze Philosophie ethisch gegründet ist, in dieser Einsicht Kants das Licht erblickte, mit Hilfe dessen er das ganze Gebäude der Transzendentalphilosophie weltanschauungsmäßig einheitlich zu durchleuchten vermochte, diesen Punkt als den erkannte, der „Wissen und Wollen in eins setzt und Harmonie in unser Wesen bringt", von hier aus den das Subjekt als Subjekt tötenden Determinismus Spinozas aus den Angeln hob. Vor Kant-Fichte gab es im letzten Grunde nur Es-systeme, d. h. solche Weltanschauungen, deren Grundgedanke war: es geschieht etwas; erst seit Kant-Fichte gibt es ein Ich-system, d. h. eine Weltanschauung, deren Grundgedanke ist: ich tue etwas; in der also das Subjekt nicht bloß ein besonders qualifiziertes Objekt ist, an und in dem etwas geschieht, sondern wirklich ein Subjekt, das handelt. Erst die Einsicht, daß das oberste Prinzip der Philosophie nicht eine Tatsache sein kann,[2]) die als etwas Totes nie ein lebendig wollendes Subjekt begreiflich machen kann, sondern eine „Tatforderung", aus der sich letzten Endes auch erst die Tatsachen als Resultate von „Tathandlungen" gemäß

1) Siehe oben S. 28.

2) „Der Satz des Bewußtseins" als oberstes Prinzip von Reinhold's „Elementarphilosophie" will „nichts anderes ausdrücken, als die Tatsache, die im Bewußtsein vorgeht" (zitiert nach „Aenesidemus", Neudruck Nr. 1 der Kantgesellschaft, S. 44). Ganz anders Fichte.

der Tatforderung begreifen, überwindet allen Naturalismus und alle ontologische Metaphysik.[1]) Daß aber diese Tatforderung keine subjektiv-individuelle, sondern eine überindividuell-sachliche ist, deren Geltung im Subjekt zwar „anhebt“, aber nicht „entspringt“, hat niemand energischer betont, als Fichte: die Hingabe an die Sache um ihrer selbst willen konstituiert erst den Menschen als Menschen. Unter seinen Nachfolgern hat diesen für die transzendentale Weltanschauung entscheidenden Punkt nur Hegel begriffen, ergriffen und noch vertieft, indem er den transzendentalen Ethizismus durch einen transzendentalen Historizismus unterbaute. Alle anderen sind — so oder so —, was ihre weltanschauungsmäßige Grundposition anlangt, in den Naturalismus und die ontologistische Metaphysik zurückgefallen.[2])

Den geltungsphilosophischen Sinn und Wert der Fortführung Kant-Fichtes durch Hegel wird der nächste Abschnitt in seiner prinzipiellen Bedeutung zu beleuchten versuchen. Den Übergang dazu mag eine Bemerkung über den Allgemeinheitscharakter von Kants ethischem Grundprinzip vermitteln. Dem Prinzip ist immer wieder der Vorwurf gemacht worden, es sei viel zu allgemein, um ethisch wertvoll und brauchbar zu sein. Nun, ich bin der Meinung: das Prinzip des „kategorischen Imperativs“ ist, so wie es bei Kant formuliert wird, deshalb zu allgemein, weil dabei das eigentlich transzendentale Grundprinzip — nicht allgemein genug gefaßt wird. Das soll heißen: Kant hat auch hier das Transzendental-Allgemeine nicht von dem Generell-Allgemeinen geschieden,[3]) und darum letzteres fälschlich in die Geltungssphäre

1) die immer Naturalismus ist, was ihre methodische Grundstruktur angeht — dann meist gerade erst recht, wenn sie den Naturalismus überwinden will.

2) Man lasse sich auch in der neuesten Modephilosophie, derjenigen Bergsons, nicht dadurch bluffen, daß in derselben fortwährend von Freiheit die Rede ist. Das System ist genau so ein naturalistisches Es-system, wie dasjenige Spinozas. Denn ob das „Es“ sich mathematisch entfaltet, oder als évolution créatrice, ist eine inhaltliche Differenz, die die methodische Grundstruktur, die allein Begründung zu geben vermag, nicht berührt. Es ist gar keine absolute Freiheits-, sondern eine absolute Zufallslehre. Absolute Notwendigkeit und absoluter Zufall sind aber nur zwei Seiten einer und derselben Medaille, zwei Worte für dieselbe Sache. Man kommt dem transzendentalpsychologischen Problem Subjekt-Objekt auch in ethischer Hinsicht in begründender Weise nur bei von dem transzendentallogischen Problem Form-Inhalt aus.

3) Vergl. oben S. 90.

des ersteren erhoben. Das ist der aufklärerische Rationalismus in Kants Ethik. Aber man hüte sich zu glauben, dadurch daß man den kategorischen Imperativ in der Kantischen Formulierung als eine Vergewaltigung des ethischen Lebens nachweist, habe man auch den transzendental-ethischen Grundgedanken selbst getroffen. In Wirklichkeit kann man den Grundkern der transzendentalen Ethik darlegen, ohne auch nur eine der Formulierungen des kategorischen Imperativs überhaupt zu erwähnen. Diese sind vielmehr nur Versuche, den Grundkern der kritischen Ethik des näheren auszugestalten, von einer transzendentalen Theorie der Moral zu einem transzendental-ethischen Handlungsprinzip herabzusteigen — Versuche, neben denen andere möglich sind, die die intellektualistische Generalisierungsmoral der Aufklärung vermeiden. Auch wir lehnen Kants Formel ab und werden im folgenden Abschnitt zu zeigen versuchen, wie wir uns die Ausgestaltung des transzendental-ethischen Grundprinzips denken: aber in diesem selbst, d. h. der Eruierung der „reinen Form“ für ethisches Subjektsverhalten überhaupt, erblicken wir ein *κτῆμα εἰς ἀεί*. Nur wenn man die transzendentale Grundidee des Wertes um des Wertes willen in voller Reinheit faßt, hat sie die Weite des Umfanges, allem Inhaltlichen gerecht werden zu können, und von irgend einer Vergewaltigung des wirklichen Lebens selbst durch allgemeine und schematische Maximen kann keine Rede mehr sein. Es muß also auch hier auseinander gehalten werden: 1. der schlechthinige Wertgedanke überhaupt, 2. die inhaltlichen, aber allgemeinen Wertideen, in denen er Inhaltliches zu geltenden Sinneinheiten konstituiert, 3. die kategorialen Imperative aus diesen Ideen in ihrer Anwendung auf das (zunächst in biologischen Koordinationsformen erlebte) Inhaltsmaterial, 4. endlich der individuelle Imperativ der konkreten Lage. Davon werden wir im Abschnitt „transzendentale Ethik“ noch zu handeln haben. Hier aber, wo es sich um das oberste Grundprinzip aller transzendental-bezogenen Subjektivität handelt, muß allen Einwänden gegen den „Formalismus“ gegenüber betont werden: das ethische Grundprinzip in seiner Reinheit muß „gerade wegen seiner Allgemeingültigkeit, wegen der Unendlichkeit seines Umfanges rücksichtlich des materialen Handlungsinhaltes völlig inhaltlos sein“.[1])

---

1) Bauch „Ethik“ (Kuno Fischer-Festschrift, II. Aufl.) S. 257.

c) Transzendentale Geschichtsphilosophie.[1])

Das transzendental-ethische Grundprinzip in seiner Reinheit muß rein formaler Natur sein, weil erst bei der reinen Form der transzendental-analytische Regressus zu den letzten Möglichkeitsbedingungen zur Ruhe kommt. Aus dem rein formalen Charakter kann darum dem kategorischen Imperativ Kants kein Vorwurf erwachsen: sein Mangel liegt vielmehr gerade darin, daß er ein noch zu inhaltliches Prinzip, und zwar ein dem Eigen-sinn des ethischen Lebens nicht gerecht werdendes, nämlich eine allgemeingesetzliche Maximenmoral verabsolutiert.[2]) Die Formulierungen des ethischen Grundprinzips bei Kant leiden also nicht daran, zu formal zu sein, sondern daran, noch zu inhaltlich zu sein. Die nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführte Trennung von Form und Inhalt hatte dann zur weiteren Folge, daß die inhaltlichen Probleme der Moraltheorie, die selbstverständlich durchaus berechtigte Probleme sind, nicht reinlich gestellt und behandelt werden konnten. Je schärfer und reiner man begrifflich trennt zwischen Formal- und Inhaltsprinzipien, desto besser kann man dem Eigensinn jedes der beiden gleich notwendigen Momente gerecht werden.

Ebensowenig also wie daraus, daß aus den „Grundsätzen des reinen Verstandes" die inhaltlichen Naturgesetze der Erfahrungswelt nicht „herausgeklaubt" werden können, irgend ein Vorwurf gegen diese sich begründet, ebensowenig trifft ein solcher Vorwurf das wissenschaftliche Recht und die Pflicht, die reine Form auch auf ethischem Gebiete herauszustellen, auch wenn aus dieser allein keine sachlichen Handlungsprinzipien gefolgert werden können. Aber ebenso wie dort das Problem der inhaltlichen Naturgesetze ein berechtigtes bleibt — dies nachzuweisen und zu begründen ist gerade der Sinn der Herausstellung der reinen Verstandesformen — ebenso bleibt es ein berechtigtes Problem, für die reine ethische Form die sachlichen Prinzipien ihrer Erfüllung zu suchen. Und dies Problem kann hier nicht anders angefaßt werden, wie dort:

---

1) Vergl. zum folgenden meine Abhandlung „Das Problem der Geschichtsphilosophie" (Kantstudien XVII, 1912, S. 349 ff.)

2) „Denn es heißt schon eine ganz bestimmte, und insofern inhaltliche Seite des sittlichen Lebens verabsolutieren, wenn in das Zentrum der Ethik die Gesetzlichkeit des Verhaltens überhaupt gestellt wird." (Scheler „Die transzendentale u. d. psychol. Methode", S. 75.)

nämlich durch Beziehung der „reinen Form“ auf „mögliche Erfahrung“ als ihr Erfüllungssubstrat. Der „Schauplatz“ dieser möglichen Erfahrung ist aber in beiden Fällen ein verschiedener: dort wird die inhaltliche Substruierung und Erfüllung der reinen Form durch die „anschauliche Welt“,[1]) hier durch die geschichtliche Welt prästiert. Alles ethische Leben ist geschichtliches Leben, ist darum, wenn überhaupt, nur aus den Prinzipien des geschichtlichen Kosmos, des historischen Universums zu begreifen. Das Verhältnis von Ethik und Geschichte ist darum derjenige sachliche Problemzusammenhang, aus dem allein man den inhaltlichen Prinzipien ethischen Lebens beizukommen versuchen kann. Die Naturgesetze stellen, unter der Voraussetzung der schlechthinigen Geltung theoretischer Sinnzusammenhänge, aus der unendlichen Inhaltsfülle der „natürlichen“ Welt die von dieser geltenden Sachprinzipien der „Natur“ dar, die historischen Ideen eruieren, unter der Voraussetzung des transzendentalethischen Apriori überhaupt, aus der unendlichen Inhaltsfülle der geschichtlichen Welt die für diese geltenden Sachprinzipien der „Kultur“. Wie die Natur die Konkretion der Gesetze, ist die Geschichte die Konkretion der Ideen. Wie die Naturwissenschaft aus der natürlichen Welt das „Reich der Natur“ ins Bewußtsein hebt, so die Geschichtsphilosophie aus der geschichtlichen Welt das „Reich der Zwecke“,[2]) oder, wie wir heute lieber sagen, das „Reich der Kultur“. Oder nochmals anders formuliert: die geschichtliche Welt „erfüllt“ die Ideen, wie die sinnlich-anschauliche Welt die Naturgesetze „erfüllt“.[3]) Weil so die Sachprinzipien der geschichtlichen Welt (Ideen, Grundwerte) den Logosgehalt der Geschichte enthüllen, liefern sie darin dem moralischen Handeln das Ethos als seinen sachlichen „Gegenstand“. Dies gilt es nun etwas näher zu erläutern und zu begründen.

---

1) in dem oben S. 47 ff. dargelegten Sinne.

2) Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (Ausg. Vorländer), S. 59. Vergl. dazu Bauch „Über den Begriff der Geisteskultur“ in „Religion und Geisteskultur“ I, S. 143 ff., besonders S. 149 ff.

3) Vergl. Fr. Kuntze „Natur- und Geschichtsphilosophie“ (in „Vierteljahrsschrift für wissensch. Phil. u. Soziol.“, 1912, S. 381 ff.), wo es S. 409 heißt: „Die historischen Ideen, die somit gleichsam das Gerippe der Geschichte bilden, an das heran sich die Tatsachen ansetzen, würden das Gegenstück zu dem sein, was in der Naturwissenschaft die Gesetze bedeuten“.

Den Sinn einer solchen transzendentalen Geschichtsphilosophie und ihre weltanschauungsmäßige Bedeutung kann man vielleicht am besten dadurch klären, daß man zusieht, wie eine solche Disziplin zum Systeme Kants sich verhielte, wobei natürlich die spezifisch historische Frage nach der Geschichtsphilosophie des historischen Kant selbst hier völlig unberührt bleiben muß:[1]) es handelt sich nur darum, das, was m. E. eine solche Geschichtsphilosophie im Systeme der Transzendentalphilosophie überhaupt zu leisten hat, unter Verwendung des Kantischen Begriffsapparats zu charakterisieren. Wir wollen also zusehen, wie eine solche sachliche Disziplin,[2]) deren Aufgabe also die Eruierung des Ideengehalts der Geschichte als der sachlichen Erfüllung der vorausgesetzten reinen Form eines praktischen Apriori überhaupt ist,[3]) sich zu den drei Kritiken Kants verhielte, wobei wir zugleich unser Augenmerk auf das Problem der Einheit dieser drei Kritiken gerichtet sein lassen wollen.

Die Kritik der theoretischen Vernunft vollendet sich bei Kant in der Ideenlehre der „Dialektik" der K. d. r. V.: über dem System der synthetischen Kategorien und Grundsätze erheben sich die drei „Ideen" als die Prinzipien der systematischen Einheit des Ganzen der Erkenntnis. Aber diese Ideen sind nach Kant nicht Erkenntnis-konstitutiv, sondern nur Denk-regulativ, da ihnen die anschauliche Erfüllbarkeit fehle, die „Beziehung auf mögliche Erfahrung", die allein aus „bloßen" „Gedanken" gültige Prinzipien mache. Ohne eine solche anschauliche Substruierbarkeit den Ideen eine konstituierende Erkenntnisfunktion beizulegen, sei der Fehler der dogmatisch-ontologistischen Metaphysik, die einem „trügerischen Schein" verfalle, indem sie bloße Prinzipien zur Regelung des Verstandesgebrauchs als ontologische Seinsprinzipien hypostasiere. Das Vermögen der „intellektuellen Anschauung" ist nach Kant dem sinnlich-bedingt erkennenden menschlichen Intellekt versagt: dieser ist kein „intellectus archetypus", der intelligibele Gegenstände erkennen könne, indem er sie erkennend schaffe; für menschliches Erkennen gibt es in Bezug auf Noumena kein theo-

---

1) Vergl. dazu P. Menzer „Kants Lehre von der Entwickelung in Natur und Geschichte". 1911.

2) Vergl. meine Ausführungen zu derselben in meinem „Problem der Geschichtsphilosophie" (Kantstudien Jahrg. XVII) S. 372 ff.

3) Es handelt sich also um eine nähere Ausführung des geltungsphilosophischen Sinnes des oben S. 91 formulierten „Ideenpostulates".

retisches Wissen. Hier trete an Stelle des theoretischen Wissens der praktische Glaube.[1]) Nur dieser sei im Stande, Intelligibles, Noumenales zu erfassen. Dieser allgemein-gültige Glaube der praktischen Vernunft aber besitze den Primat gegenüber der theoretischen Vernunft: wo diese versagt, setzt jene ergänzend ein. Den Stachel der Resignation, den die K. d. r. V. hinterläßt, indem sie unser Wissen auf Erscheinungen einschränkt, beseitigt die K. d. p. V., indem sie uns in die Welt der Dinge an sich, des Unbedingten, Intelligibelen Eigengründigen, in die Sphäre der Freiheit hineinführt, und uns in dem Reiche heimisch macht, vor dessen Toren die Kritik der reinen Vernunft mit problematischem Urteil Halt gemacht hatte.

Hier nimmt nun Fichte unmittelbar das Problem auf, um es weiter zu führen. Die Vernunft ist nur eine, und diese Vernunft ist ihrem innersten Gehalt nach praktische Vernunft. Man braucht bloß die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" radikal zu Ende zu denken, um den Riß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu schließen und Einheit in die transzendentale Weltanschauung zu bringen. Auch alles theoretische Wissen ist letzten Endes eine wertgetragene Überzeugung; auch alle Theorie beruht auf Glauben, auf dem Glauben an die Wahrheit als absoluten Wert; alles Erkennen ist wertbezogenes Handeln. Ist es aber so, dann gibt es auch eine „intellektuelle Anschauung", allerdings nicht als Intuition transzendent-seiender Objekte, wohl aber als Selbstanschauung des Subjekts in seiner transzendentalen, d. h. absolut-wertbezogenen Selbstkonstituierung.[2]) Das Ich erfaßt das letzte „Wesen" der Welt, ihren schlechthin geltenden Sinn, indem es sich selbst bei seiner eigenen Selbstsubstanziierung, Wertkonstituierung zuschaut, und sich dabei deren Möglichkeitsbedingungen durch Selbstbesinnung ausdrücklich ins Bewußtsein hebt, das über-individuelle Ich als transzendentale Grundlage des individuellen Ich erfaßt. Der Selbstschau des Ich als eigengründiger Persönlichkeit enthüllt sich das Wesen der Welt als ein ethischer Werterealisationsprozeß.

Damit war eine Einheit des gesamten transzendentalphilosophischen Gedankengebäudes erarbeitet. Aber diese Einheit trug

---

1) „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", sagt das bekannte Wort aus der Vorrede zur K. d. r. V. B.

2) Derselbe Terminus hat also bei Kant und Fichte einen ganz verschiedenen Sinn.

transzendentalpsychologische Einkleidung und hatte ihren Schwerpunkt in der praktischen Vernunft. Hier führt Hegel das Problem weiter, indem er zum „Objektivismus" Kants zurückkehrt, dadurch daß er primär nicht „subjektivierend", aus den Handlungen des Subjekts, sondern „objektivierend", aus den Sachzusammenhängen heraus argumentiert, vom Problem der „Gewißheit" zu dem der „Wahrheit" zurückkehrt. Kehrt er deshalb auch zum Primat der theoretischen Vernunft zurück? Das ist oft behauptet worden. In Wirklichkeit scheint mir die Sache so zu liegen: er hält sachlich an dem Primat der praktischen Vernunft fest, macht aber methodisch nun diese praktische Vernunft (als den Inbegriff der Wertideen überhaupt) ihrerseits zum Gegenstand (geltungs-)theoretischer Untersuchung.[1] Damit kehrt die Transzendentalphilosophie von der transzendentalpsychologischen zur transzendentallogischen Form zurück und wird „Theorie der absoluten Werte", Geltungsphilosophie als Theorie der objektiven Geltung. Das „Organon", diese Geltungsphilosophie durchzuführen, aber ist die Geschichte als der Schauplatz der praktischen Ideen, der Ideen der praktischen Vernunft. Damit wird die Geschichtsphilosophie zur Zentraldisziplin der Transzendentalphilosophie. Die Erkenntnistheorie bleibt die erste Disziplin des Gesamtsystems, ihr Problem das Fundamentalproblem; seine Erfüllung aber findet das System in der Geschichtsphilosophie. Diese Erweiterung der spezifisch erkenntnistheoretischen zur geltungstheoretischen Problemstellung überhaupt zu vollziehen, war die problemgeschichtliche Aufgabe der „Phänomenologie des Geistes", die ihrem wesentlichen Gehalte nach eine transzendentale Theorie des historischen Menschheitsbewußtseins ist.[2] Da-

---

1) Anders ausgedrückt: es fällt ihm nicht ein, zum (aufklärerischen) Primat des Verstandes zurückzukehren: die Vernunft behält die beherrschende Stellung im Ganzen der Philosophie. Vernunft aber ist das „Vermögen der Ideen"; Transzendentalphilosophie ist Ideenlehre, Geltungswissenschaft. Fichte und Hegel unterscheiden sich durch den Gesichtspunkt der Betrachtung: der eine betrachtet vorwiegend aus dem „praktischen" Gesichtspunkt der Ethik, der andere vorwiegend unter dem (geltungs-) theoretischen der Geschichtsphilosophie; beides aber fordert und bedingt sich wechselseitig, gehört sachlich zusammen.

2) Vergl. meinen Vortrag „Die Problemstellung von Hegels Phaen. des Geistes" im „Archiv für Geschichte der Phil.", XXVI, 149 ff. Sehr scharfsinnige Ausführungen über das Verhältnis von Hegel zu Kant macht F. Brunstäd in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Hegels „Geschichtsphilosophie" (Reclam).

durch werden die drei dünnen (aus der Aufklärung stammenden) „Ideen“ Kants zu einem viel reicheren Ideensystem erweitert und erhalten zugleich — durch die schon von Fichte vollzogene Beseitigung der Ding-an-sich-formel — konstitutive Bedeutung für die eine Welt:[1]) die gesamte Menschheitsgeschichte wird als inhaltliche Erfüllung der formalen Voraussetzung der praktischen Vernunft überhaupt aufgefaßt. Die Ideen als oberste Sinneinheitsprinzipien der in der Menschheitsgeschichte sich entfaltenden Kultursphären sind die konstitutiven Möglichkeitsbedingungen der historisch-kulturellen Welt als eines in sich gründenden Kosmos von schlechthiniger Geltung.[2])

Kant sah keine „spekulative“, nur eine „moralische“ Möglichkeit, den Ideen ein „Schema“, eine inhaltliche Substruktion zu verschaffen: Hegel erkannte als diese „mögliche Erfahrung“ (= mögliche Erfüllung) für die Ideen die geschichtliche Welt. Wie die „Gesetze“ der theoretischen Vernunft den Kosmos der natürlichen, konstitutieren die „Ideen“ der praktischen

---

Zwischen der „Phänomenologie“ Husserls und derjenigen Hegels scheint keine andere Beziehung vorzuliegen, als die des gleichen Namens. Und in der Tat ist Husserl selbst sich wohl schwerlich einer anderen Beziehung bewußt. Faßt man aber mit Kuntze („Kritische Objektivität“ S. 193 ff.) Husserls Phänomenologie als Erweiterung der „metaphysischen Deduktion“ („Erörterung“) der K. d. r. V., so ergibt sich eine eigenartige sachliche Beziehung. Denn rein sachlich (abgesehen also von der Komplikation des philosophie-historischen Problems) kann man wohl sagen: das Problem der „Logik“ Hegels in seiner ideellen Reinheit verhält sich zu dem Problem seiner „Phänomenologie“, wie das Problem der „transzendentalen Deduktion“ Kants zu dem seiner „metaphysischen Deduktion“, nur daß dieser sich auf den Kosmos der Idee „Natur“ beschränkt, jener den Kosmos der Ideen überhaupt fassen will. Aber Hegels Phänomenologie ist in ihrer geltungsphilosophisch-weltanschauungsmäßigen Bedeutung derjenigen Husserls von vorn herein dadurch unvergleichlich überlegen, daß sie das ganze Problem bewußt unter transzendentalen, d. h. geltungstheoretischen Aspekt stellt, und darum nicht den Befund des natürlichen Bewußtseins des naiven Menschen, sondern denjenigen des historischen Menschheitsbewußtseins zum Untersuchungsgegenstand macht, da nur aus diesem eine kritische Position zu gewinnen. „Das phänomenologische Problem Hegels bildet die Vermittlung zwischen dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein und der kritischen Konstituierung der Wissenschaften und geht auf die Schwierigkeit, daß alle Erkenntnis zwar mit der Erfahrung anhebt, aber doch nicht in ihr entspringt“ (Brunstäd, loc. cit., S. 21).

1) Vergl. oben S. 94.

2) Weil diese Grundwerte oder Ideen transzendentallogische Möglichkeitsbedingungen der Kultur sind, gewähren sie als Auswahl- und Anordnungsprinzipien der Geschichtswissenschaft echte Objektivität.

Vernunft den Kosmos der geschichtlichen Welt.[1]) Geschichte ohne Ideen ist blind; Ideen ohne geschichtliche Erfüllbarkeit sind leer.[2])

So enthüllt sich der haltbare Sinn des Gedankens Kants, daß die praktische Vernunft für die Ideen leiste, was die (biologisch-sinnliche) Anschauung für die theoretischen Kategorien. Die Kategorien bedürfen, um gültige Begriffe zu liefern, der Erfüllung durch sinnliche Anschauung an Hand der anschaulichen Welt; die Ideen bedürfen, um gültig zu sein, der Erfüllung durch „praktische" Anschauung an Hand der geschichtlichen Welt.[3]) Die Menschheitsgeschichte ist das Schema[4]) für die sogenannte „in-

---

1) „Die Einheitsbeziehung der Form auf ihre Erfüllung ist nach Kant der Gegenstand." „Die geschichtsbildende Funktion als ein universeller Zusammenhang sui generis ist der Gegenstand der praktischen Vernunft". „Es ist Hegels eigentümliche Leistung, daß er für die praktische Vernunft . . . eine besondere Erfüllungsart gefunden hat in den Formen der geschichtlichen Gemeinschaftsbildung und der Einheit, die sich in dieser vollzieht" (Brunstäd, loc. cit. S. 16/18).

2) Über das Prinzip „möglicher Erfahrung" vergl. oben S. 71/72. In der transzendentalen Geschichtsphilosophie findet dies kritische Prinzip seine denkbar umfassendste Entfaltung, indem die mögliche theoretische Erfahrung durch sinnliche Anschauung als Erfüllung der Naturkategorien nur eine unter anderen möglichen Erfahrungs-, d. h. Erfüllungssystemen, also z. B. einem ethischen oder ästhetischen, ist. Die Geschichte in ihrer ganzen Fülle ist das anschauliche Substrat, durch konstituierende Beziehung auf welches die Ideen (Grundwerte) „sich bewähren;" der Wert „Naturtheorie" ist hier nur ein Wert neben anderen.

3) Die sogenannte „intellektuelle (besser: ideelle) Anschauung" war bei Fichte die Selbsterfassung des Subjekts als eines Wertwesens in den seine absolute Wertbezogenheit konstituierenden Momenten. „Was aber der Mensch, nicht das anthropologische Geschöpf, sondern das Erkenntnissubjekt, das zugleich ein fühlendes und wollendes Subjekt ist, sei, — das war Dilthey's grundlegende Überzeugung — lehrt nur die Geschichte" (Frischeisen-Köhler im „Logos" III, S. 39). Fichte's Selbstschau war nur möglich, weil „der Geist die Momente, die er hinter sich zu haben scheint, auch noch in seiner gegenwärtigen Tiefe hat". (Hegel „Geschichtsphilosophie", Reclam, S. 125). Die Psyche des Kulturmenschen enthält die Geschichte in abgekürzter Form. Aber wegen dieser Zusammendrängung und Ineinanderschachtelung ist es methodisch gefordert, auf die ungekürzte Form, die Geschichte selbst, zurückzugreifen.

4) Transzendentales Schema ist dasjenige, was die Anwendbarkeit der Vernunftprinzipien auf das inhaltlich Wirkliche ermöglicht. „Wirkliches" — „Schema" — „Vernunft" sind aber dabei nicht als 3 real gesonderte Potenzen zu denken, die zusammenwirken, sondern es sind im kritischen Gedankengang begrifflich (zum Zwecke des Begreifens) zu sondernde Momente an dem Ureinen.

tellektuelle Anschauung", wenn man unter dieser die inhaltliche Erfüllung der Idee der praktischen Vernunft versteht. Die Noumena, die diese erfaßt, sind nicht seiende Dinge-an-sich, sondern die Ideen, die absoluten Werte, in denen sich uns das geltende An-sich der Dinge, ihr zeitloser Ewigkeitsgehalt in seiner geschichtlichen Auseinanderlegung (Auslegung) enthüllt.[1]) Beim transzendentalen Problem der Natur ist das Schema der Zeitgedanke überhaupt, die bloße, gegenständlich noch unbestimmte, Form „Zeit". Beim transzendentalen Problem der geschichtlichen Kultur ist das Schema die Zeit in ihrer vollinhaltlichen Erfülltheit, welche Inhaltsmannigfaltigkeit eben durch die Ideen zu Sinneinheiten konstituiert wird. Ermöglicht die reine, leere Form der Zeit die Anwendung der Naturkategorien auf das Wirkliche als Natur, so ermöglicht sie in ihrer inhaltlichen, obzwar gegenständlich noch unbestimmten Erfüllung überhaupt die Anwendung des reinen Wertesystems überhaupt auf das Wirkliche als Geschichte, bezw. die Beziehung von diesem auf jenes als seine Konkretion und Erfüllung.[2]) Die Ideen bringen in die Geschichte die Sinneinheit „Kultur" hinein, wie die Naturgesetze in die „anschauliche Welt" den Sinnzusammenhang „Natur". Das „Überall und Immer" ist die Gegebenheitsform des Naturgesetzes, die einmalige Entwickelung die Gegebenheitsform des Wertesystems.

Nur soweit, nur was diese erkenntnistheoretische, oder besser geltungsphilosophische Grundposition überhaupt, die ihren Standpunkt bewußt in dem geschichtlichen Kosmos nimmt, angeht, gehen wir mit Hegel mit.[3]) Die Methode, mit der Hegel nun die

---

Und ferner ist festzuhalten, daß das „Schema des Wirklichen" zwar der Erkenntnisgrund für das System der Werte ist, das System aber der Geltungsgrund für die (schematisierten) Zusammenhänge der unter es fallenden inhaltlichen Mannigfaltigkeit ist.

1) Es muß wieder betont werden, daß mit diesem „An-sich der Dinge" keine ontologisch-transzendente Wesenheit gemeint ist, sondern die schlechthin geltenden Wertprinzipien, die die Dinge und ihren Zusammenhang im Weltprozeß konstituieren und so allererst aus dem bloß zuständlichen Erlebnisfluß einen sinnvollen Zusammenhang von Gegenständen machen.

2) Über den Kategoriensystemen wölbt sich das Ideensystem; die geschichtliche Anschauung leistet der Kulturidee, was die sinnliche Anschauung der Naturkategorie leistet.

3) Der prinzipielle Unterschied zwischen der meinen gesamten Ausführungen zu Grunde liegenden Auffassung der Transzendentalphilosophie und derjenigen der „Marburger Schule" liegt darin, daß in dem einen Falle

Eruierung der Ideen und des Ideenzusammenhangs in der Geschichte dialektisch-konstruktiv (in dem spezifisch Hegel'schen Sinne der „dialektischen Methode") leisten wollte, lehnen wir für die wissenschaftliche Geschichtsphilosophie ebenso ab, wie die Naturwissenschaft die konstruktive Naturspekulation Schellings ablehnte. Wir halten auch auf dieser Problemhöhe noch quästio juris und quästio facti auseinander, während Hegel in dem sich selbst bestimmenden Dreischritt seiner dialektischen Methode das Mittel zu haben glaubte, durch den zeitlich-seienden, historisch-relativen Tatsachenzusammenhang hindurch direkt den zeitlos-geltenden, systematisch-absoluten Wertezusammenhang fassen zu können. Wir unterscheiden uns von seinem modus philosophandi dadurch, daß wir 1. Geschichte und System nicht gleich setzen, weil sonst die ganze Geschichte und alle Arbeit in ihr sinnlos, weil überflüssig, wäre,[1]) und 2. Philosophie und Religion nicht zusammenfallen lassen, was ihren Beitrag zur Gesamtweltanschauung angeht; uns bleibt die oberste Spitze der gesamten Transzendentalphilosophie überhaupt ein religiöser Glaube und die aus ihm als historische Tat gesetzte Überzeugung von einem absoluten Gesamtsinn des Weltgeschehens überhaupt und der Menschheitsgeschichte insbesondere. Innerhalb dieser Gesamtüberzeugung ist es die Aufgabe der transzendentalen Geschichtsphilosophie, diesen vorausgesetzten Sinn, soweit er bisher zu Tage getreten, in seinem Gehalt und Sachzusammenhang herauszustellen.

Hier genügt allerdings die bloße Analyse der einzelnen Kultursphären nicht, (wie sie oben S. 4/5 und S. 80/81 charakterisiert worden ist.) Hier handelt es sich nicht um die Eruierung der Kategoriensysteme der einzelnen Kulturgebiete, sondern um das Problem des systematischen Zusammenhangs der Ideen selbst, deren Auseinanderlegung jene Kategoriensysteme sind.[2]) Es tritt

---

die transzendentale Theorie der Geschichte, in dem anderen die transzendentale Theorie der mathematischen Naturwissenschaft die Grundposition ist, die die Stellung und Behandlung aller einzelnen Probleme bestimmt.

1) Das Verhältnis von Vernunft und Erlebnismaterial ist für in der Geschichte darin stehende endliche Subjekte nie restlos analytisch durchschaubar: es bleibt ein synthetisches. Davon wird beim Ding-an-sich-problem noch einiges zu sagen sein.

2) Erst auf dieser Problemhöhe liegt dasjenige Problem, das Hartmann („Systematische Methode", Logos III, S. 142/43) als das „dialektische" Problem (im platonischen Sinne des Wortes „dialektisch") bezeichnet. Vergl. oben S. 78, Anm. 1! Dies Ideenproblem aber erfordert eine andere Methode, als das Kategorienproblem.

also neben die transzendentale Analysis das Problem einer synthetischen Methode, einer transzendentalen Synthesis, die von folgenden Voraussetzungen ausgeht: 1. Es gibt einen absoluten Sinn der Welt. 2. Dieser zerlegt sich für uns endliche, sinnlich bedingte, in der Geschichte darin stehende Wesen in eine Mehrheit von Werten.[1]) 3. Diese Werte realisieren sich in der Menschheitsgeschichte.[2]) Aus diesen 3 Voraussetzungen ergibt sich für eine sachlich geschichtsphilosophische Untersuchung die Aufgabe: die Werte, soweit sie sich bisher enthüllt haben, ins Bewußtsein zu heben durch eine Längswanderung über die Gipfel der Geschichte, die sich von der kritischen Idee leiten läßt, hierbei aus den faktisch-historischen die schlechthin-geltenden Werte zu erarbeiten. Diese „Kritik" kann nur erfolgen auf Grund der Voraussetzung der Idee eines in sich geschlossenen, sich selbst genügenden, absoluten Systems der absoluten Werte. An Hand der faktisch geltenden Wertungen der Geschichte ist der Versuch der Konstruktion des schlechthin geltenden, übergeschichtlichen Wertesystems zu unternehmen. Das vollkommene System, das System der absoluten Werte in seiner Vollendung, das System hätte 1. nur absolute Werte zu enthalten, und 2. alle absoluten Werte; es müßte ferner 3. auch den absoluten Zusammenhang dieser absoluten Werte aussprechen. Erst in einem solchen System liegt der letzterschöpfende Rechtsgrund schlechthinig-unbedingter Vernunftnotwendigkeit überhaupt.

Dies „letzte" System ist eine Idee, die für endliche, historische Wesen im Unendlichen liegt,[3]) aber eben darum der endlichen Menschheit in ihrer Geschichte eine unbedingte Aufgabe für Besinnung und Tat stellt. Die „letzte" Kultur und die „letzte" Philosophie stehen „am Ende aller Dinge"; nichtsdestoweniger sind sie die Möglichkeitsbedingungen des ganzen Prozesses auf dieses Ende hin als eines sinnvollen Zusammenhanges: das historische Ende ist der logische Anfang. Die Besinnung auf den Logos, wie seine Tatwerdung sind nur aus ihm selbst heraus in

---

1) „Die bestimmte Idee muß, zum Unterschied von der Idee überhaupt, wie von jeder anderen bestimmten Idee, einen besonderen Inhalt haben, durch den beispielsweise die Idee des Guten als ethische Idee von der Idee des Wahren als der logischen Idee zu unterscheiden ist." (Bauch „Ethik" in der Kuno-Fischer-Festschrift, 2. Aufl., S. 254).

2) Vergl. oben S. 91 den 3. Grundsatz.

3) Vergl. Rickert „Logos" I, S. 19.

ihrer Möglichkeit begreiflich. Jede Zeit hat aus der Überzeugung heraus, daß ihr Kultursystem eine Beziehung auf das letzte Wertsystem überhaupt habe, daß jede historische Epoche auf dem Wege zu diesem Ziele liege, und eben deshalb irgend eine sachliche Bezogenheit auf das den Weg bestimmende Ziel haben müsse, daß es eine notwendige Etappe zu diesem Ziele hin sei, die transzendentalphilosophische Pflicht, für die eigene Zeit ihr Wertesystem als eine Konkretion des Wertesystems zu eruieren, ins Bewußtsein zu heben und in die Tat umzusetzen.[1]) Das letzte System kann nur erarbeitet werden, wenn die Annäherung an dasselbe immer wieder kritisch untersucht wird, um mit Bewußtsein in der Richtung zu arbeiten, die die Sache selbst verlangt. Denn die eine Etappe der Entfaltung des Sinnes der Welt erzeugt nicht naturnotwendig aus sich die folgende, sondern diese muß als Wertsetzung zu jener hinzu, eventuell ihr entgegen, eben gesetzt werden. Das absolute Wertesystem ist das vorausgesetzte Ziel, auf das hin und auf dessen Grunde Werte ins Bewußtsein gehoben werden; das Zeitsystem ist das, was vom absoluten System Bewußtsein und Tat geworden ist. Vom logischen Standpunkte aus, dem Standpunkte des Logos selbst, werden die Werte entdeckt; vom Standpunkte des in der Geschichte selbst tätigen Subjekts werden sie geschaffen: der Entdecker der Werte gilt den Menschen als ihr Schöpfer.[2]) Aber wie der Begriff von der Vorstellung des Begriffs, so ist der Wert verschieden von dem Gefühl, das ihn erlebt, und dem Willen, der ihn setzt. Diese sind nur Vehikel, mit Hilfe dessen Zeitloses in die Zeit verpflanzt wird.

Die Problemstellung liegt also so, daß die Kulturanalyse, soll sie zu einer in sich zusammenhängenden Weltanschauung führen, in einer Geschichtssynthese ihren Abschluß sucht. Es werden zuerst die Kultursphären auf ihren Eigen-sinn hin untersucht. Schon bei dieser analytischen Sinneruierung hat man sich an die Geschichte zu halten, weil in dieser ein Ausscheidungs- und Selbstregulierungsprozeß derart stattfindet, daß im Laufe der Entwickelung Zusammenhänge, die auf früheren Stufen sinnvoll waren, ihren Sinn verlieren und in einem neuen Sinnzusammenhang „aufgehoben“ zu werden verlangen. Historische Werte werden immer nur durch historische

---

1) Das kommt in der bekannten Einsicht Hegels zum Ausdruck, daß jede Philosophie das Selbstbewußtsein ihrer Zeit sei.

2) Vergl. hierzu Riehl „Zur Einführung in die Philos. der Gegenwart“, S. 227.

Werte kritisiert und überwunden. Aber auch alles, was hierbei als Un-sinn ausscheidet, bleibt innerhalb der Wertsphäre überhaupt, da dies „Unsinn"-urteil ja nicht die Negierung der Sinnfrage überhaupt meint, sondern innerhalb des Sinngefüges bestimmte Materialerfüllungen kraft der historischen Entwickelung mit einem negativen Vorzeichen versieht und zu Gunsten von Werten mit positivem Vorzeichen „aufhebt".[1]) Denkt man sich diese Kulturanalyse für alle einzelnen Kultursphären (wie Wissenschaft, Kunst, Moral, Recht, Religion) beendet, so erhebt sich das Problem des inneren Zusammenhangs all dieser Werte untereinander, die Frage, wie diese Sinneinheitsprinzipien in einer letzten Sinneinheit sich einen: die Frage nach dem System der Werte. Es kann sich dabei aber für die wissenschaftliche Philosophie nicht darum handeln, ein solches System rein konstruktiv zu entwerfen, sondern die Aufgabe kann nur die sein, innerhalb der durch die Analyse gewonnenen Sinneinheitsprinzipien wiederum eine innere sachliche Einheit dieser Prinzipien zu suchen; d. h. also: den inneren Zusammenhang des gesamten Kulturbewußtseins zu eruieren derart, daß man die spezifische Funktion jedes einzelnen Kulturwertes innerhalb der Gesamtkultur einsieht. Die Grundidee ist dabei immer die: es muß ein einheitlich in sich geschlossenes, sich selbst genügendes (insofern „freischwebendes"), der Totalität der Erlebnisfülle gerecht werdendes, wohl gegliedertes System von Sinneinheitsprinzipien geben, in dem jeder Wert eine ganz bestimmte, notwendige Funktion im Dienste des Ganzen ausübt, aus welcher sich der Zusammenhang jeder konkreten Sinninhaltlichkeit mit dem Ganzen muß begreifen lassen. Dieser systematische Zusammenhang der die einzelnen Kulturgebiete beherrschenden Ideen ist nicht anders zu gewinnen als dadurch, daß man zusieht, welche Leistung faktisch in der historischen Entwickelung des menschheitlichen Kulturbewußtseins die einzelnen Werte für diese Entwickelung ausgeübt haben, um danach ihre gegenseitige Beziehung, die Rangverhältnisse zu einander, zu bestimmen. Als Prinzipien, denen ein solches System genügen muß, möchte ich folgende aufstellen: 1. das Prinzip der Ursprünglichkeit: in dem System hat eine Stelle nur, was sich nicht mehr aus Höherem ableiten läßt; sonst kommt nur dieses Höhere ins System; 2. das Prinzip der Widerspruchslosigkeit: von zwei Werten, die sich gegenseitig aufheben, kann nur einer eine Stelle

---

1) Es ist alles wert-, sinnbezogen, aber nicht alles wert-, sinnvoll.

im absoluten System haben; 3. das Prinzip der Eindeutigkeit: jeder Wert muß einen ganz bestimmten Sinn haben, eine ganz bestimmte Funktion ausüben, die kein anderer Wert prästiert; 4. das Prinzip der Erfüllbarkeit, und zwar a) der Aktualisierbarkeit des betreffenden Wertes durch Subjekte, b) der Realisierbarkeit des betreffenden Wertes an Objekten; 5. das Prinzip der Fruchtbarkeit: der Wert muß einen Komplex von Erlebnisinhalten in einheitlicher Sinnbegründung zusammenfassen; 6. das Prinzip der Ergänzungsfähigkeit: der eine Wert muß andere Werte zu seiner Ergänzung fordern; es handelt sich in dem Wertesystem nicht um das syllogistische Verhältnis von Gattung und Spezies, sondern um die Konstituierung eines Gesamtsinnes in organischer Zusammenstimmung.

Bei Erarbeitung eines solchen Systems auf Grund der Geschichtssynthese darf die Beziehung auf das durch die Kulturanalyse Gefundene nie verloren gehen, sondern es muß immer wieder der synthetische Konstruktionsversuch an den Ergebnissen der Analyse kontrolliert werden, ob er diesen keine Gewalt antut. Es ist so ein beständiges Hin und Her und In-einander der beiden Methoden, Analysis und Synthesis, die nur begrifflich trennbar sind, sachlich sich dagegen ständig gegenseitig fordern und bedingen — bei der Werterforschung nicht anders, als in der Forschertätigkeit eines Physikers oder Chemikers.

Die Philosophie als Wissenschaft schafft nicht die Kultur in der Totalität ihrer Wertsetzungen, sondern hebt nur diese Werte kritisch ins Bewußtsein.[1] Darin liegt aber mit nichten irgend eine Resignation, sondern nur die Selbsterkenntnis der Aufgabe, die die Philosophie im Ganzen der Kultur zu leisten hat, nämlich: diese auf ihren Begriff und damit zu sich selbst zu bringen. Von ihr zu verlangen, daß sie die Kultur selbst schaffe, ist eine Forderung, die weder dem Sinn der Werte in sich, noch ihrer kulturellen Konkretion gerecht wird. Kultur ist Tat. Gerade weil die Philosophie als Wissenschaft die Werte nicht selbst erschafft, gibt es etwas zu tun in der Welt. Der ethische Sinn der Geschichte wäre aufgehoben, wenn die Philosophie sie voraussagen könnte. Das kann sie nicht und will sie nicht. Die historische Zukunft sieht man nicht voraus, sondern man will sie voraus und schafft sie

---

1) Geschaffen werden die Werte innerhalb der einzelnen Kulturgebiete durch die führenden Männer dieser Kultursphäre selbst.

gemäß diesem Vorauswollen. Aber als Leitfaden für dies Vorauswollen eruiert die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft den Sinn, der sich bis jetzt in der Geschichte herausgestellt hat, und gibt damit Richtlinien der Orientierung für die freie Tat des historischen Subjekts. Niemand, der in der Geschichte darin steht und darin wirken will, kann historische Potenzen überspringen. Eben darum aber muß man diese kennen, um durch sie über sie hinaus zu kommen. Und so ist der Philosoph doch ein Werteschaffer, wenn auch nicht der Werteschaffer: er schafft den Wert „Philosophie als Wissenschaft“, ein Wert, der sich neben jedem anderen sehen lassen kann, und der allen anderen den Dienst leistet, sie zum Bewußtsein ihrer selbst zu bringen. Ohne diese Selbstbesinnung aber ist es unmöglich, das von den Vätern Ererbte festzuhalten, um es wirklich und in der Tat zu besitzen.[1])

Welche Funktion hätte nun ein solches durch geschichtsphilosophische Synthese zu erarbeitendes Wertesystem innerhalb des Begriffsapparates der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu lösen? Sie hätte die Aufgabe, demjenigen Problem eine transzendentale Lösung zu vermitteln, das dort als das Problem des „höchsten Gutes“ erscheint. Da Kant den Ideen keine gegenständliche Bedeutung zuerkennt, ist es innerhalb seines Systems konsequent, daß er dies Problem nicht in der „Analytik“ behandelt, sondern es der „Dialektik“, als der Lehre vom „transzendentalen Schein“, zuweist.[2]) Gemäß unserer intendierten Vertiefung des Zusammenhangs der Kritik der reinen und derjenigen der praktischen Vernunft, die den Ideen gegenständliche Bedeutung vindiziert, bekommt nun auch dies Problem eine andere Stellung.

Die Bemühungen der eudämonistischen und der Erfolgsethik beruhen auf dem richtigen Gefühl, daß die rein formal-ethische Grundlegung in den inhaltlichen Konfliktsfällen des Lebens, der sogenannten Pflichtenkollisionen, keine Hilfe gewähre, daß aber für den Menschen, wie er nun einmal ist, das Bedürfnis besteht nach

---

1) Der Begriff der „intellektuellen Anschauung“ der praktischen Vernunft zerlegt sich also in 2 Funktionen: a) die geschichtsphilosophische Wertsynthese der Philosophie als Wissenschaft: die Theorie der Vernunft, b) die geschichtliche Setzung der Werte in der Kulturarbeit: die Praxis der Vernunft (vergl. das oben S. 66 über Intuition Gesagte.). b liefert für a erst das Alphabet, aus dem jene das System herauszubuchstabieren sucht, das implicite aller Kulturarbeit logisch „zum Grunde“ liegt.

2) K. d. p. V., Ausg. Vorländer, S. 84.

einem inhaltlichen Maßstab, an (den man sich zwar nicht heteronom binden darf,[1]) soll das Verhalten sittliche Würde besitzen, aber an) dem man sich orientieren kann, um die von der Sache indizierten Richtungen einschlagen zu können. Der Grundmangel der Inhaltsethiken ist also nicht die Aufwerfung des Problems selbst, sondern er liegt in der naturalistisch-psychologischen, bezw. soziologischen Methode, mit der diesem Problem der ethischen Materialprinzipien beizukommen gesucht wird. Psychologie und Soziologie sind Seinswissenschaften; als solche können sie — per definitionem — niemals Geltungswerte begründen, sondern nur die Bedingungen von deren Bewußtwerdung in psychischen Zusammenhängen untersuchen.

Wenn Sigwart erklärt: „Die Aufgabe der Ethik verlangt vor allem die Feststellung des höchsten Gutes, wenn mit diesem hergebrachten Ausdruck der einheitliche letzte Zweck bezeichnet wird, der alle einzelnen Willenstätigkeiten beherrschen, und durch vernünftiges, d. h. zunächst planmäßiges und harmonisches Wollen verwirklicht werden soll“[2]) — so hat er damit zweifellos Recht; es kommt nun aber alles darauf an, wie man diesem Problem des „höchsten Gutes“ beizukommen sucht. Das kann in transzendental begründeter Weise m. E. nur von einer transzendentalen Geschichtsphilosophie in dem oben dargelegten Sinne aus erfolgen. Der Begriff des höchsten Gutes ist nur aus dem historischen Kosmos zu gewinnen. Die darin sich aussprechende Forderung eines höchsten letzten einheitlichen Zweckes alles menschlichen Handelns ist nichts anderes, als die Forderung der Vernunft (genitivus objectivus!) selbst. Das höchste Gut ist die Idee der restlosen Verwirklichung der Vernunft, ihrer Aktualisation in den Subjekten und Realisation in den Objekten. Diese transzendentale Grundidee überhaupt enthüllt sich in Bezug auf die historische Mannigfaltigkeit für in der Geschichte selbst darin stehende Subjekte als die Idee eines Systems absoluter Werte als der schlechthin geltenden Konstitution (Verfassung) des historischen Menschheitsbewußtseins und damit der Subjektengemeinschaft überhaupt in ihrer Vollkommenheit.

---

1) Die landläufige Erfolgsethik schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn sie meint, deshalb, weil das formale Prinzip nicht ausreiche, sei es überhaupt zu verwerfen. Das formale Prinzip muß die Grundform alles ethischen Verhaltens bleiben: nur aus der freien Entscheidung aus dem eigenen Gewissen heraus fließt dem Handeln die ethische Geltungssanktion zu.

2) „Vorfragen der Ethik“, Tübingen 1907, S. 17/18.

Dies Problem des höchsten Gutes ist nicht der Eingang in die transzendentale Ethik, wohl aber ihr Höhepunkt. Bei Kant kommt der Gedanke dieses Problems in den Begriffen der „teleologia rationis humanae“ der „K. d. r. V.“ und des „Reichs der Zwecke“ der „Grundlegung“ zum Ausdruck. „Aber bei Kant treten dem Zwecke schlechthin die einzelnen Zwecke in ihrer eigenen Bestimmtheit und Diskretion nicht klar gegenüber, trotzdem dies für ihn selbst schon die Idee eines „Reiches der Zwecke“ fordert.“[1]) Dieses objektive Reich der Zwecke ist dabei zunächst als das Reich der in sich selbst gründenden sachlich kulturellen Sinneinheitsprinzipien aufzufassen, für das die Subjektsgemeinschaft der historischen Menschheit zwar das complementum realisationis ist, welche Gemeinschaft zu ihrer Geltung aber jene sachliche Wertkonstitution ihrer als ihre transzendentale Möglichkeitsbedingung voraussetzt: das Reich der absoluten Werte ist das logische, das Reich der werterfüllten Subjekte das historische Prius; beide fordern sich in diesem Sinne wechselseitig.

Die transzendentale Geschichtsphilosophie leistet dadurch, daß sie aus dem Längsschnitt durch die Geschichte einen Querschnitt als Werterangordnung für die Gegenwart erarbeitet, dem Gesamtproblem der Ethik den Dienst, „der rein formalen Ethik des reinen Pflichtbewußtseins einen Rahmen inhaltlicher Wertbestimmungen zu geben, an denen sich das an sich autonome Gewissen in Konfliktsfällen orientieren kann“.[2]) So tritt an Stelle der abstrakten Maximenmoral die Ethik der „konkreten Vernunft“, der „substanziellen Sittlichkeit“.[3])

Die absoluten Werte treten für den historischen Menschen an Stelle der biologischen Interessen, die den natürlichen Menschen und seine biologische „Lebenswirklichkeit“[4]) konstituieren: über die Lebenswerte treten die Kulturwerte als die Leitsterne des Handelns. In der Geschichte potenziert sich die bloße Lebenswirklichkeit zur historischen Wirklichkeit als dem Inbegriff des Wirklichen, sofern es unter dem Aspekt eines abso-

1) Bauch „Über den Begriff der Geisteskultur“ in „Religion und Geisteskultur“ I, S. 151.

2) Aus meiner schon zitierten Abhandlung (Kantstudien, XVII), S. 376.

3) Im Abschnitt „Zur transzendentalen Ethik“ werde ich dies Problem wieder aufnehmen.

4) Vergl. den Abschnitt vom „aktuellen Subjekt“.

luten Wertesystems mit gegenständlichen Sinnzusammenhängen (als dessen Material und Mittel) erscheint.

Erst nach dieser rein kritischen Behandlung des Problems des höchsten Gutes kann dann das Glückseligkeitsproblem überhaupt rein gestellt werden, d. h. das Problem, wie die Hingabe an den Wert um des Wertes willen in ihrer konkreten Erfüllung mittels Durchdringung von Subjekten und Objekten durch Vernunft auf den Gemütszustand des Subjekts wirkt. Nur um dieses „Innere" handelt es sich zunächst beim Glücksproblem. Das Zusammenstimmen der äußeren Lebensumstände mit der aus der sittlichen Haltung verdienten „Glückswürdigkeit" ist kein rein kritisches Problem mehr, sondern kann seine sinnvolle Stellung und Behandlung erst in der Ethiko-Theologie, bezw. der kritischen Religionsphilosophie („transzendentalen Theologie") finden, deren Zentralproblem die Frage (der „Theodizee") ist, wie Sinn und Faktum, quästio juris und quästio facti, sich einen.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, wie sich die transzendentale Geschichtsphilosophie zu der dritten Kritik Kants, zu dem Begriffsapparat der K. d. U., verhält. Es liegt nach allem Gesagten auf der Hand, daß die transzendentale Geschichtsphilosophie hier die Aufgabe zu erfüllen hat, die letzten Paragraphen der K. d. U., in welche die Gesamtweltanschauung Kants ausläuft, seine Ethikotheologie, seinen praktisch allgemeingültigen Glauben, auf die breitmöglichste Basis zu stellen. Das kann sie deshalb leisten, weil sie die Durchführung des Problems der praktischen Vernunft in seinem weitesten Umfange ist, weil in ihr die Geschichte als die Erfüllung der Idee der praktischen Vernunft begriffen wird.

Was von den „Ideen" überhaupt gilt, daß sie unter dem geschichtsphilosophischen Aspekt nicht bloße Regulative sind, sondern konstitutive Bedeutung für die Konstitution der kulturellen Sinneinheiten, ihre Heraushebung aus dem Flusse des historischen Geschehens überhaupt, haben, gilt auch für die Idee dieser Ideen, die Grundidee überhaupt, die „theologische Idee": auch sie bekommt eine andere erkenntnistheoretische, bezw. überhaupt geltungstheoretische Dignität, als ihr die gewundenen Formulierungen Kants zuerkennen. Sie ist die Einheit der logischen Möglichkeitsbedingungen dafür, daß die Geschichte und die in ihr erarbeitete Kultur einen einheitlich in sich gründenden Geltungszusammenhang darstellen: sie ist die Idee des „absoluten Geistes" als des letzten

Vereinheitlichungsprinzips der Sphären des „objektiven Geistes", in die sich uns in der Geschichte darin stehenden Wesen der eine „Logos" zerlegt.[1])

„Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen gedacht werden:" das ist innerhalb des transzendentalen modus philosophandi keine ontologisch-dogmatische, sondern eine kritische Behauptung, d. h. es wird damit nur ausgedrückt, daß es logische Bedingung der Begreiflichkeit der Welt ist, sie als aus einer Idee entsprungen zu denken. Wer auf logisches Denken in Bezug auf die Welt nicht verzichten will — und das tut letzten Endes niemand, da er bei jedem Schritt, den er tut, logische Zusammenhänge voraussetzt — der kann durch die innerlogische Konsequenz der Gedanken, wenn er ein konsequenter Denker ist, gezwungen werden, jene Idee als Postulat zum Zwecke des Begreifens der Begreiflichkeit zuzugeben.

Dieses Postulat aber erhält seine inhaltliche Erfüllung an Hand der Geschichte, indem die Geschichtsphilosophie den Prozeß der Geschichte als einen in sich sinnvollen, auf Werte bezogenen Sachzusammenhang erkennt.

Von dieser breiten geschichtsphilosophischen Basis aus kann dann allein auch das alte „Theodizee"-Problem in der modernen Form: „Optimismus-Pessimismus" in Angriff genommen werden. Es ist in erster Linie kein Glücksproblem, sondern ein Wertproblem: um die Wertbezogenheit des Weltgeschehens überhaupt und der Menschheitsgeschichte insbesondere handelt es sich dabei. Eben deshalb kann es sinnvoll nur in Angriff genommen werden auf breitester geschichtsphilosophischer Basis. Für die empirische Geschichtswissenschaft mag die Frage, ob es in der Geschichte eine Entwickelung, und zwar eine wertbezogene Entwickelung, d. h. einen Fortschritt gibt, gleichgültig sein, für die Geschichtsphilosophie ist sie das nicht. Der formale Gedanke der Vernunft überhaupt, d. h. eines absoluten Sinnes alles Geschehens als dessen Form überhaupt, ist die formale, logische Voraussetzung aller Geschichtswissenschaft und aller Geschichtsbetätigung, die inhaltliche Erfüllung jener Form als Aufgabe ist die inhaltliche, ethische End-setzung, der „Endzweck", der Geschichte überhaupt. Die „Entwickelung" ist die Kategorie, die begreiflich zu machen hat, wie sich das „Reich

1) Die historische Kultur als der „objektive Geist" ist der absolute Geist in seiner Brechung im Prisma des endlich-zeitlichen, in der Geschichte selbst darin stehenden Menschheitsbewußtseins.

der Werte“ im „Reich der Gesetze“, die „Kultur“ in der „Natur“ entfaltet. Das kann sie deshalb leisten, weil 1. die Gesetze nicht hypostasiert zu denken sind, sondern nur ein Begriffssystem darstellen, das den Wert „Natur“ als das quantifizierbare Wesen der Welt konstituiert, und weil 2. auch der qualitative Zeitfluß des Konkreten selbst unter den Gesichtspunkt des Zusammenhangs gebracht werden muß, um als einheitlicher Sinnzusammenhang begreiflich zu sein. Die Entwickelung ist die teleologische Kategorie, die Auslegung der Idee „Endzweck“ auf das historische Material überhaupt; sie stellt das Problem, die einzelnen Zeitepochen als eine Stufenfolge der Werterealisation zu einander in Beziehung zu setzen. Welches diese Folge, und wie ihr Zusammenhang im einzelnen sei: das eben ist das Untersuchungsproblem der transzendentalen Geschichtsphilosophie als „Historiokritizismus“. Es ist darum kein Zufall, sondern in den letzten Fundamenten ihrer Systeme begründet, daß derjenige unter den nachkantischen Denkern, der den geringsten historischen Sinn besaß, Schopenhauer, den Pessimismus, derjenige, der das stärkste historische Verständnis besaß, Hegel, den Optimismus vertritt: seine Geschichtsphilosophie will ausgesprochenermaßen eine transzendentale Theodizee sein.

Erst nach Behandlung dieses primären Kulturproblems, des „Wertwirklichkeitsproblems“, kann das ihm gegenüber sekundäre Kulturproblem, die Rousseau-Frage, untersucht werden, ob die Kultur den Menschen glücklicher mache, das Problem des Verhältnisses von Kultur und Glück. Und auch hier kommt wieder alles darauf an, daß man keinen naturalistischen, sondern einen kritisch gereinigten Glücksbegriff zu Grunde legt. Das Problem ist nur ein Unterproblem in der Gesamtfrage nach dem Verhältnis von Gelten und Seiendem überhaupt, der Frage nach der Einheitsbeziehung von Form und Inhalt. [Davon wird beim Ding-an-sich-problem zu handeln sein.]

Was nun — dies Kapitel abschließend — die Frage nach der Einheit der drei Kritiken Kants anlangt, so ist auf Grund der vorangegangenen Ausführungen die Antwort diese: die Erweiterung der K. d. p. V. durch die transzendentale Geschichtsphilosophie und ihr geltungstheoretischer Abschluß in der Idee eines Systems der absoluten Werte, als transzendentalem Traggerüst der Menschheitsgeschichte und des Weltgeschehens überhaupt, schließt den „Riß“ zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, indem die Ideen der praktischen Vernunft konstitutive Bedeutung bekommen, als

Möglichkeitsbedingungen von Geltungssynthesen überhaupt. Sie konstituieren die Sinneinheiten der Weltinhalte und sind so nicht bloße Regulative für das Denken, sondern die notwendigen Möglichkeitsbedingungen für Sachzusammenhänge überhaupt. Und nur weil sie diese objektive Bedeutung haben, kommt ihnen für das Subjektsverhalten eine allgemeingültige regulative und normative Bedeutung zu. Die Vernunft ist nur eine: der logisch geläuterte Begriff dessen, was Kant das „Vermögen der Ideen" nennt. Zu einer Theorie dieser Vernunft gibt die K. d. r. V. die erkenntnistheoretisch grundlegende Exposition der Problemstellung, die K. d. p. V. durch Statuierung ihres Primates den weltanschauungsmäßigen Grundton, und die zwei Einleitungen zur K. d. U. und deren letzte Paragraphen haben für den Leser, der hören kann, die Aufgabe, darzutun, daß dieser Grundton die beherrschende Note schon in dem erkenntnistheoretischen Präludium war. Die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels sind nur Variationen dieses einen Grundthemas aller transzendentalen Philosophie, die als Weltanschauung will auftreten können.

---

5. Kapitel.

Transzendentale „Wertwirklichkeit".

a) „Bewußtsein überhaupt" und „Vernunft".

Die transzendentale Geschichtsphilosophie vollendet sich in der Eruierung eines Systems von Geltungswerten. Wir wollen nun zusehen, wie sich von der Idee dieses Wertesystems aus die transzendentalen Grundbegriffe gestalten; und zwar wollen wir in diesem Abschnitt (a) die allgemein-philosophische und logische Bedeutung eines solchen Wertesystems, im nächsten Abschnitt (b) seine Bedeutung für die Ethik zu beleuchten versuchen.

In der „Lebenswirklichkeit" des natürlichen Menschen fungieren die biologischen Interessen als Prinzipien der Auswahl und Verknüpfung des Erlebnismaterials.[1]) Im Laufe des geschichtlichen Lebens treten als schlechthin geltend gesetzte Werte an ihre Stelle: es gehen den Wertsubjekten an Hand erlebter empirischer Wertungen über-empirische, sachliche Sinneinheiten, über-individuelle Werte auf, die in sich selbst zu gründen behaupten und kraft Eigenrechts das Subjekt zu ihrer Anerkennung und Befolgung anfordern.[2]) Es kommen in der in der Geschichte sich vollziehenden kulturellen Entfaltung des Menschengeschlechts auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Betätigung Werte „uns zum Bewußtsein", die, nachdem sie einmal zum Bewußtsein gelangt sind, ihre Geltung nicht mehr aus dem Subjekt, in dem sie zum Bewußtsein gelangt, noch aus der Art, wie sie zum Bewußtsein gelangt sind, nehmen, sondern in sich selbst gründen, schlechthinige

1) Vergl. den Abschnitt über „Das aktuelle Subjekt".

2) „Aus den naiven Bewertungen des Lebens entwickeln sich die zweckbewußten Strebungen, die dem Aufbau . . . einer schlechthin wertvollen Welt mit zielsicherem Wollen dienen: das gerade ist die Arbeit der Kultur" (Münsterberg „Philos. der Werte", S. 78).

Werte zu sein beanspruchen, d. h. Werte, die letztlich nicht aus dem Subjekt, zu dessen Bewußtsein sie kommen, „stammen“, „entspringen“, sondern eine „Ursprünglichkeit“ eigener Art zu haben behaupten, „Stammbegriffe“ sein wollen, für deren Geltung ihre genetische Herkunft irrelevant ist. Unter dem Gesichtspunkt dieser gegenständlichen Werte konstituiert sich das Erlebnismaterial zu in sich selbst sachlich und darum schlechthin geltenden Sinnsynthesen, ohne Rücksicht auf die bloß biologische Orientierung des Erlebnissubjekts, zu Sinneinheiten, die den Sachzusammenhang auszudrücken behaupten, und darum für jedes darauf sich richtende Subjektsverhalten als „Gegenstand“ Maßstab und Richtschnur zu sein beanspruchen. Über die Lebenswerte, diese nicht vernichtend, sondern „aufhebend“, treten die Kulturwerte.[1]) Tritt die Idee eines absoluten Wertsystems der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erlebnisse gegenüber, so resultiert für das wertbewußte und wertwollende Subjekt die Aufgabe, zu all den Erlebnissen unter dem Gesichtspunkt des absoluten Wertes Stellung zu nehmen, bezw. sie nötigenfalls danach zu formen; das ist die Geburtsstunde des kritischen Selbstbewußtseins, damit des „höheren Menschen“, damit von Wissenschaft, Kunst, Moral im prägnanten Sinne, die erst so prinzipiell ihren Eigen-sinn gewinnen, „zu sich selbst kommen“. Unter dem Aspekt dieser absoluten Werte wird die „anschauliche Welt“ zu einer bloß vorwissenschaftlichen, die nunmehr nur Ansatzpunkt der Verarbeitung auf die „wissenschaftliche Wirklichkeit“ hin wird. Die „Lebenswirklichkeit“ wird nun zur „historischen Wirklichkeit“: die Gesamtheit der Erlebnisinhalte wird zum Material für seine Formung gemäß schlechthin geltenden Sinneinheitsprinzipien zum Kosmos der historischen Welt.[2])

Damit aber bekommt der oben von uns herausgestellte transzendentalphilosophische Grenzbegriff des „Bewußtseins überhaupt“ eine vertiefte Bedeutung, und entsprechend sein Korrelat-

1) Diese Selbstwerte, Eigenwerte „werden entdeckt und gleich wie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritte der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen. Es sind nicht alte, nicht neue Werte, es sind die Werte“. (Riehl „Nietzsche“, 3. Aufl., S. 170).

2) Die verschiedenen „Wirklichkeitsbegriffe“ sind immer Funktionen von „Ideen“, und entnehmen aus diesen ihren Sinn und ihre Geltung. Die geschichtswissenschaftliche Wirklichkeit erfüllt die Idee des rein theoretischen Geltungszusammenhangs in der einmaligen Werterealisation, die geschichtliche Wirklichkeit dagegen ist Funktion nicht der Theorie der Geschichtswissenschaft, sondern des lebendigen Tatbewußtseins der historisch handelnden Menschheit.

begriff, der des Geltens. Das Begriffspaar Inhalt-Form, Erlebniswelt-Geltungssphäre müssen wir, nach der Bereicherung unserer Einsicht durch Untersuchung des Problems der transzendentalen Geschichtsphilosophie oder, was dasselbe bedeutet, durch Hinzunahme der Beziehung der Geltungssphäre auf die Subjektssphäre, nochmals ins Auge fassen.[1])

Wir haben oben diesen Terminus „Bewußtsein überhaupt“ verwendet zur Bezeichnung der Forderung der Immanenz für alle Inhalte, in Bezug auf welche eine sinnvolle Aussage möglich sein soll: Bewußtsein überhaupt = die Gesamtheit des bloß-Inhaltlichen überhaupt, als das eine Moment, aus dessen Komplexion mit dem Formmoment sich alle Sinninhaltichkeiten müssen begreifen lassen. Der Terminus „Bewußtsein überhaupt“ hat aber im Unterschied von diesem: „überhaupt Bewußtsein“ noch eine speziellere erkenntnistheoretische Bedeutung, die ihm aus der kritischen Problemstellung Kants, bezw. deren moderner Fortbildung zufließt. Als spezifisch transzendentalphilosophischer terminus technicus dient er nicht zur Bezeichnung des Inhaltsmomentes, sondern gerade zur Bezeichnung des Formmomentes. So, wenn darunter verstanden wird „der Inbegriff logischer Gesetzlichkeit“, „das Gesetz der logisch-synthetischen Einheit überhaupt“, dessen „Arten“ die Kategorien und die ihnen entsprechenden Grundsätze sind“.[2]) Mit subjektivierter Formulierung nennt man das auch „das erkenntnistheoretische Subjekt“.[3]) Dieser Begriff läßt sich dann noch erweitern, indem das erkenntnistheoretische Subjekt nur als ein Teil des geltungstheoretischen Subjekts überhaupt — nämlich als das „geltungstheoretische Subjekt überhaupt“ bloß in Beziehung auf den Wert „Erkenntnis“ — aufgefaßt wird, und das „Bewußtsein überhaupt“ dann die Bedeutung des systematischen Inbegriffs aller Geltungsprinzipien bekommt. In subjektivierender Formulierung wird das so aufgefaßte „Bewußtsein überhaupt“ zur Idee des „normativen Bewußtseins“ für die empirischen Subjekte. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Windelband sagt:[4]) „Die Anerkennung des normalen Bewußtseins ist die Voraussetzung der Philosophie.“

---

1) Die letzte Überwindung des sachlichen Dualismus (unter Festhaltung des methodischen) wird der Abschnitt vom „Ding an sich“ bringen.

2) Bauch „Studien“, S. 259.

3) Vergl. Christiansen „Erkenntnis-theorie und Psychologie des Erkennens“, S. 28 ff. (Siehe auch oben S. 17).

4) „Praeludien“, 3. Aufl., S. 69.

„Philosophie ist die Wissenschaft von diesem Normalbewußtsein.“ „Dies ‚Bewußtsein überhaupt‘ ist ein System von Normen, welche, wie sie objektiv gelten, so auch subjektiv gelten sollen“. „Man würde vielleicht kaum auf Widerspruch stoßen, wenn man behauptete, dies Normalbewußtsein sei dasjenige, was die populäre Sprache unter dem Worte „Vernunft“ recht eigentlich verstehe und bezeichnet haben wolle, das über-individuell Geltensollende, und man dürfe deshalb auch die Philosophie die Wissenschaft von der Vernunft nennen.“ „Bewußtsein überhaupt“ in diesem Sinne ist also ein transzendental-psychologischer terminus technicus zur Bezeichnung des Systems der Werte in ihrer Beziehung auf wertbewußte Subjekte, die in ihm das Ideal ihres Strebens sehen.

Nichtsdestoweniger wird aber der Terminus auch weiter gleichzeitig verwendet zur Bezeichnung des Standpunktes der Immanenz in Bezug auf alles Inhaltliche. Der Ausdruck ist so zweideutig[1]) und bedarf daher einer kritischen Klärung und Festlegung, wenn er eindeutig verwendet werden soll. Dazu scheinen mir folgende Unterscheidungen geeignet.

Man bedarf zunächst eines Ausdruckes, um die Transzendenz hinsichtlich des Inhaltlichen der Welt in Bezug auf die Erkenntnis fernzuhalten, da man sonst das Erkenntnisproblem unlösbar macht. Es bedarf eines Namens, der die Gesamtheit des Erlebbaren bezeichnet, gleichgültig noch gegen die Unterscheidung von inhaltlichen Seins- und formalen Wertmomenten, und da ist ein besserer Ausdruck als der des „Bewußtseins überhaupt“ schwer zu finden. Es gilt hier hinsichtlich des Inhaltlichen, wie seiner Formzusammenhänge, was Münsterberg ausführt:[2]) „Eine Welt, deren Wesensart und Grundform überhaupt zu keinem Bewußtsein in Beziehung gedacht wird, kann nicht als denkbares Erkenntnisziel begriffen werden“. „Die Welt unserer Erfahrung ist die einzige, auf die sich unser Erkennen bezieht, und sie ist eine erkennbare nur dann, wenn das Bewußtsein durch seine eigenen Bedingungen möglicher Erfahrung ihre wirklichen Formen im voraus bestimmt hat.“ „Die absoluten Werte müssen sich somit durchaus in einer

1) Aus diesem Grunde schlägt Eberhard Zschimmer („Das Welterlebnis“, Engelmann, 1910/11) vor, den Ausdruck Bewußtsein überhaupt zu vermeiden und die „abstracto-konkrete Totalität“ des „Erlebbaren überhaupt“ „das Welterlebnis“ zu nennen.

2) „Philosophie der Werte,“ S. 40.

Welt finden, deren Gesamtheit unter den Bedingungen der Erlebbarkeit steht." „Das ist uns unverlierbares Ergebnis der kritischen Bewegung: daß die Werte, die wir in der erlebten Wirklichkeit suchen, uns nicht aus der erlebten Welt zu einer vom Erlebnis unabhängigen Sphäre weisen, aus der die Ideale nur wie Sterne von weit her blinken, daß alles Unbedingte vielmehr durchaus in Beziehung zu unserer Bewußtheit bleiben muß und schlechthin gültig nur für die Welt sein will, an der Geisteswesen teilhaben können." Ob diese Formulierungen Münsterbergs im einzelnen einwandfrei sind, geht uns hier nichts an: der Grundgedanke ist richtig, daß alles sinnvolle Subjektverhalten sich auf die eine Welt als den Inbegriff des Erlebbaren überhaupt bezieht. Diesem Inbegriff des Erlebbaren überhaupt gebe man ruhig den erkenntnistheoretischen Index „Bewußtsein überhaupt", um zum Ausdruck zu bringen, daß man von nichts reden kann, was nicht in irgend einer Weise „bewußt" ist, im Bewußtsein sich äußert, zum Bewußtsein in Beziehung steht. Irgend eine metaphysische Behauptung in Bezug auf das Ganze der Welt ist damit allein in keiner Weise ausgesprochen: sie wird damit weder psychifiziert, noch gar personalisiert. Da der Ausdruck alles überhaupt umfaßt, sagt er nichts Einzelnes aus, sondern alle inhaltlichen Aussagen liegen innerhalb seiner und sind aus der sachlichen Untersuchung selbst zu entnehmen.

Ein allgemeines Moment kommt aber allerdings auf Grund unseres geschichtsphilosophischen Ergebnisses zu dem oben S. 28 über das „Bewußtsein überhaupt" Gesagten hinzu: während dort „Erlebniswelt" und „Geltungssphäre" sich zunächst als zwei in der Abstraktion auseinandergerissene Pole schroff gegenüber traten, muß nun ausdrücklich die Beziehung dieser beiden Momente aufeinander hin behauptet werden, und zwar nicht nur das Gelten der Formen von den Inhalten, sondern hier nun auch das Bezogensein, Hingeordnetsein der Inhalte auf die Formen. Zu dieser Vertiefung unserer Einsicht führt notwendig das Problem der transzendentalen Geschichtsphilosophie, das zweifellos ein sinnvolles und zu Recht gestelltes Problem ist, und dessen Lösbarkeit diese allgemeine Bestimmung des Materialcharakters logisch fordert. Denn Form und Inhalt stehen sich hier nicht fremd oder gar feindlich gegenüber, sondern die Inhalte sind formbar und werden in der Geschichte geformt. Das „Bewußtsein überhaupt" bedeutet also unter dem Gesichtspunkt des transzendentalen Wertproblems

nicht das Inhaltliche als ein Formloses, sondern als das Formbare, Bestimmbare. „Bewußtsein überhaupt" ist das Inhaltliche der Welt als das durch die historischen Subjekte auf Werte Beziehbare und gemäß Werten Formbare; der ursprünglich wertneutral-gedachte Allgemeinbegriff aller erlebbaren Inhalte, die allgemeinste Species überhaupt, wird zu dem Begriffe dessen, an und in dem alle Werte realisierbar sind und das deshalb dieser geltungstheoretischen Materialfunktion entsprechend beschaffen zu denken ist.[1])

Wie steht es nun mit der Verwendung des Terminus für das andere Moment, als Bezeichnung des Inbegriffs des apriorischen Formensystems? Die Verwendung des Terminus „Bewußtsein überhaupt" hierfür stammt aus der transzendental-psychologistischen Auffassung der Kantischen Lehre vom Apriori aus den Anfängen der Erneuerung des Kantianismus, wo die Kategorien als Funktionsweisen des menschlichen Erkenntnisvermögens aufgefaßt wurden. Der abstraktive Konstruktionsbegriff eines allgemeingültigen „Bewußtseins überhaupt" sollte da gegenüber den Gesetzen der Psychologie die Gesamtheit der apriorischen Organisation des, bezw. der apriorischen Normen für das menschliche Bewußtsein bezeichnen. Die moderne Entwickelung des Neukantianismus hat mit Recht diese psychologistischen Eierschalen von sich abgeschüttelt und sieht in den apriorischen Formen objektive Geltungszusammenhänge, für welche der Charakter des Normativen erst ein sekundäres, nicht ihr Eigenwesen, sondern nur ihre Beziehung auf die Subjektivität ausdrückendes Moment ist. Darum lasse man als Bezeichnung für diese Formprinzipien den Ausdruck „Bewußtsein überhaupt" fallen: er ist hier noch mißverständlicher, wie bei seiner Verwendung zur Bezeichnung der Inhaltstotalität, und es ist bei Festhaltung des Ausdrucks zur Bezeichnung des Geltungsmomentes noch schwerer, die psychologischen Mißverständnisse fernzuhalten, als dort die metaphysischen. Es gibt ja einen Terminus, der nach seinem populären wie wissenschaftlichen Gebrauch sich zur Bezeichnung des hier gemeinten Begriffs wie kein zweiter eignet: der Begriff der Vernunft. Die reine Vernunft ist der Inbegriff der schlechthinigen Geltungs-

1) Auf das Problem des „konkreten Gehaltes" kommt für eine „reelle Philosophie" (Fichte) letzten Endes alles an. Darum bin ich von Anfang an (im Unterschiede zu den „Marburgern") nicht von der Korrelation Form-Stoff, sondern von Form-Inhalt ausgegangen: an dem „bloßen" (völlig „entblößt" gedachten) Stoff kann das Wertproblem des Gehaltes keinen Ansatz finden.

zusammenhänge (Sinneinheitsprinzipien, Ideen, Grundwerte) als der idealen Formprinzipien a priori für alles Erlebbare überhaupt. Die Vernunft ist danach ihrem Eigen-sinn nach nicht ein „Vermögen" des Subjekts, keine Funktionsgesetze der menschlichen Seele, sondern in ihrem „ursprünglichen" Sinne ein Inbegriff von „Funktionen"[1]) für das Subjektsverhalten, d. h. von gegenständlichen Sachzusammenhängen, an die als Maßstab und Richtschnur die Subjektivität sich zu binden hat, soll und will ihr Verhalten „richtig" sein. Und erst durch Beziehung auf die Vernunft in diesem Sinne heißt dann die dieser Vernunft sich hingebende, schlechthinige Geltungszusammenhänge aktualisierende und realisierende Subjektivität „vernünftig".

„Vernunft" und „Bewußtsein überhaupt" sind also die beiden rein logischen Grenzbegriffe, aus deren Komplexion alle Sinninhaltlichkeiten sich müssen begreifen lassen. Dem Abstraktionsgebilde des „Bewußtseins überhaupt" tritt als Gegenwurf zunächst die abstrakte Vernunft gegenüber als der Inbegriff des apriorischen Formensystems, der synthetischen Sinneinheitsprinzipien, als das, was die Inhaltsfülle formt, bestimmt, bändigt, faßbar, zu einem Wertkonstitut macht, auf das Wertungen des Subjekts sich beziehen, an das Wertungen des Subjekts ansetzen können. Das „Bewußtsein überhaupt" in seiner Konstitution durch diese abstrakte Vernunft ist dann die konkrete Vernunft.

Von dieser gegenseitigen Durchdringung von Form und Inhalt, Wert und Material, Idealität und Realität wird beim Ding-an-sich-problem des näheren zu handeln sein. Hier interessiert uns zunächst nur das „reine" Wertproblem, der Idealitätsbegriff, in Ergänzung des früher über den Realitätsbegriff Ausgeführten.

Die Konstruktion des „erkenntnistheoretischen Subjekts" als des Ideals, das das empirische Subjekt in seinem Erkennen in sich zu verwirklichen sucht, resultiert daraus, daß man das „aktuelle Subjekt", das sich schon vor-kulturell als Selbststellung weiß und will, auf die in der Geschichte bewußt werdenden absoluten Werte (d. h. die Vernunft) bezieht, und von diesen aus die Normen entwickelt, denen gemäß das Verhalten des Subjekts zu erfolgen hat, will es in den Dienst des absoluten Wertes treten. Durch Beziehung auf wertbewußte und wertwollende Subjekte wird die

---

1) in dem oben S. 41 ff. dargelegten Sinne.

Vernunft zu der Idee eines Systems normativer Werte. Diejenigen Weltbestandteile, die in der Ichform, dem Ichzusammenhang stehen, setzen sich als historische Subjekte in Beziehung zur Vernunft, und werden so zu Realisatoren der absoluten Werte. Die sachlichen Geltungszusammenhänge erscheinen vom Standpunkt des sollbewußten Subjekts als die normativen Werte, die schlechthin binden zu wollen beanspruchen: es sind die Ideale der Menschheit, die die Idee des „Normalbewußtseins" zusammenfaßt, und deren Erfüllung die reine Idee dessen ist, was man Kultur nennt.[1]) Vernunft ist der Begriff der Kultur, Kultur die Erfüllung der Vernunft.[2]) Für die Idee der Vernunft bildet die Kultur das historische Substrat, das Kultursystem ist die „Erscheinung", historische Konkretion des absoluten Wertesystems, d. h. des Vernunftsystems. Die Idee der Kultur ist das Ideal der restlosen Realisation des vorausgesetzten Systems der Vernunft in der Erlebniswelt.[3])

Die geltenden Werte eruiert, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, die transzendentale Geschichtsphilosophie. Sie ist daher auch die allein berechtigte Instanz, denjenigen Subjektsbegriff zu bestimmen, der als Wirklichkeitskorrelat der Idee der Vernunft das complementum realisationis bietet. „In der Kantischen Erkenntniskritik findet sich eine merkwürdige Bestimmung, die an den wichtigsten Punkten hervortritt und dennoch in ein befremdliches Dunkel gehüllt scheint. Es ist das „wir", „uns" (z. B. „unsere Vernunft") u. s. w., dessen Kant sich gern „bedient". Was ist nun dieses „wir"?[4]) Man hat unter dem damit gemeinten Subjekt einerseits das individuelle Bewußtsein des Einzelmenschen,[5]) andererseits das generelle Bewußtsein der

1) „Erst die Transzendentalität schafft Kultur. Die Transzendentalität als der Inbegriff der über das einzelne Individuum in ihrer Gültigkeit hinausgehenden und doch nur von ihm selbst immer wieder zu vollziehenden Wertsetzungen ist Bedingung aller Sozialität". (Otto Weininger „Über die letzten Dinge", Wien 1907, S. 155/56.)

2) Vergl. oben S. 37.

3) Ich will im Vorbeigehen anmerken, daß hier der Punkt ist, wo das Problem der Rechtsphilosophie innerhalb der Geschichtsphilosophie anzusetzen hat. Die Deduktionsfolge für die rechtsphilosophischen Probleme verläuft so: Vernunftsystem — Kultursystem — Rechtssystem. Vergl. dazu meine Abhandlung „Das reine Wesen der Strafe" („Gerichtssaal", Bd. 80, S. 369 ff.).

4) Brunstäd, loc. cit., S. 10.

5) Meint man bei Verwendung des Ausdrucks „Bewußtsein" die seelischen Zusammenhänge im Ich, so empfiehlt es sich, das durch einen Zusatz zu bezeichnen — zum Unterschied vom „Bewußtsein überhaupt".

menschlichen Gattung verstehen wollen. Aus ersterer Auffassung resultiert der psychologistische, aus letzterer der anthropologistische Relativismus. Beides sind Resultate seinswissenschaftlicher Untersuchungen und begehen logischen Selbstmord, wenn sie aus ihren Ergebnissen heraus Geltungsfragen beantworten wollen. „Kant selbst lehnt es ausdrücklich ab, daß unter dem „Wir" eine natürliche Gattung von Vernunftwesen zu verstehen sei, etwa das, was Gegenstand der Anthropologie oder anthropologisch-empirischen Psychologie wäre." „Wenn aber dergleichen nicht, was ist denn dieses „wir" sonst?"[1]) Antwort: die Subjektivität, für die die Vernunft das zu aktualisierende Normalbewußtsein, Idealbewußtsein ist, ist die historische Menschheit, das Menschheitsbewußtsein in seiner historischen Entwickelung.[2]) Für den Einzelmenschen als Glied der historischen Menschheit erscheinen die absoluten Werte eingekleidet in historische Werte, als die Forderungen, die jeweilige historische Situation gemäß der Idee der sachlich in sich selbst einheitlichen Vernunft zu formen.

Wenn sich also in der rein kritischen Betrachtung, sofern sich diese um das genetische Problem überhaupt nicht kümmert, nur zwei Begriffe gegenüber treten: „Bewußtsein überhaupt" und „Vernunft", so treten sich in der transzendentalen Geschichtsphilosophie, die bewußt auch das Problem der Entwickelung ins Auge faßt, drei Bewußtseinsbegriffe gegenüber: 1. das „Bewußtsein überhaupt", 2. das historische Menschheitsbewußtsein, 3. das ideale Normalbewußtsein.[3]) 1 und 3 sind die beiden rein kritischen Pole der erkenntnistheoretischen, bezw. geltungstheoretischen Abstraktion, 2 ist die Vermittlerin zwischen 1 und 3. Die Geschichte ist der Mittelwert katexochen, die historische Menschheit die Mittlerin der Selbstwerte.[4]) Das absolute Wertesystem ist das Kultur-

---

1) Brunstäd, loc. cit., S. 10.

2) Der anthropologische und deshalb diesseits von Wert und Unwert stehende Begriff des menschlichen Gattungsbewußtseins hat in der Transzendentalphilosophie als Geltungswissenschaft keine Stelle. Er ist nämlich gar kein Subjektsbegriff, sondern ein Objektsbegriff — aus dem einfachen Grunde, weil er Funktion einer seinswissenschaftlichen Untersuchung ist.

3) Der Terminus hat immer die Bedeutung des Normativen, nie die des Normalen im Sinne des Durchschnitts.

4) „In der Geschichte steigt das Ewige in die Zeit herab, um Zeitliches nach seinem Werte in die Ewigkeit emporzutragen" (Bauch, Kantstudien XVII, S. 8).

system losgelöst von seinen empirisch-historischen Bedingnissen und in seinem reinen Wertzusammenhang begriffen. Das Moment „System“ bringt dabei das Erfordernis der Einheitsbeziehung und der Geschlossenheit-in-sich-selbst zum Ausdruck. Das System der Ideen ist das System der schlechthin geltenden Einheitsprinzipien der Synthesis des Bewußtseins überhaupt. Dies System geht aber den historischen Wesen nur in seiner Auseinanderlegung (Auslegung) als Geschichte auf.

Geschichte und System sind nicht identisch; die Geschichte ist die zeitliche Entfaltung des zeitlosen Systems. Aber eben als solche ist sie Geschichte eines Systems: ohne diese Voraussetzung fehlte ihr der einheitliche Beziehungspunkt, durch den die unendliche Mannigfaltigkeit historischer Inhalte erst zu einem in sich gründenden einheitlichen Geltungszusammenhang wird. Das System der Werte ist die logische Möglichkeitsbedingung der Geschichte, die Geschichte die empirische Realisationsbedingung des Systems. Die Geschichte in ihrer Vollendung gedacht ist das System der zeitlosen Grundwerte gebrochen im Prisma ihrer zeitlichen Entwickelung im und durch das Wertbewußtsein endlicher und diskursiv organisierter (sinnlich-geistiger) Subjekte.[1] Eben darum aber muß schon das Material überhaupt tauglich sein für die Wertarbeit der historischen Menschheit, und muß ihm daher von der transzendentallogischen Theorie das Moment der Wertbeziehbarkeit zugesprochen werden. Es verbittet sich von nun ab, als „bloßer“ Inhalt bezeichnet zu werden: der Begriff des Wirklichen als möglichem Substrat der „historischen Wirklichkeit“ muß das Moment, den Charakter der Wertformbarkeit besitzen. Wären Geschichte und System identisch, so fiele Material und Form, „Bewußtsein überhaupt“ und „Vernunft“ zusammen; ihr Verhältnis wäre kein synthetisches mehr, sondern ein analytisches. Geschichte wäre dann überflüssig und deshalb sinnlos. Wäre umgekehrt das Material absolut wertfremd, Geschichte wäre unmöglich und also wiederum sinnlos. Weil beides nicht der Fall ist, sondern die von uns erlebte Welt weder restlos vernünftig, noch restlos unvernünftig ist, eben deshalb ist die Geschichte der Sinn des Menschenlebens: die Geschichte der Menschheit ist der Prozeß der allmählichen

---

1) Vergl. oben S. 87 (über die transzendentale Funktion der Zeit). Das zeitliche Werden ist die Lebensform des zeitlos Giltigen.

Bewußtwerdung und Realisation des Reiches der überindividuell (und übersozial!) schlechthin geltenden Werte.[1])

Die Gründung des Wertes rein in sich selbst wird damit, durch diese seine Beziehung auf das historische Menschheitsbewußtsein, keineswegs angetastet: ein Wert ist als Wert nie aus dem Subjekt zu begründen, da die Wertung, die allein im Subjekt liegt, logisch den Wert, demgegenüber sie wertet, der ihr „Gegenstand" ist, voraussetzt. Aber beikommen kann man dem Wert nur vom Subjekt, und zwar dem historischen Menschheitsbewußtsein aus.[2]) Es muß immer wieder betont werden, als logisch unausweichliche Konsequenz der Kopernikanischen Wendung: wenn auch das historische Wertbewußtsein das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* ist, so ist doch dieses Wertbewußtsein ein Wertbewußtsein nur durch den Wert an sich, nach dem es sich richtet und konstituiert; alle Wertungen setzen logisch den Wert voraus, und entnehmen der Beziehung auf ihn ihre Geltung. Denn ohne Voraussetzung eines Schibboleth wird die ganze Unterscheidung von Wert und Unwert hinfällig, es bleibt der allgemeine Brei des „bloß" Daseienden überhaupt übrig, „die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind". Die Vernunft „entspringt" nicht aus dem „Bewußtsein überhaupt", sie wird erst recht nicht vom Menschenbewußtsein erzeugt, wenn sie auch darin „anhebt".[3]) Das Gelten ist zwar nur vom Subjekt aus, aus dem Menschheitsbewußtsein heraus, zu fassen und zu bestimmen; aber es wird dadurch nicht begründet, sondern vielmehr begründet es seinerseits erst die Subjektseinheit und die Einheit „Geschichte". Alles Zusammenbuchstabieren eines Sinnes setzt voraus, daß die Buchstaben zusammen einen Sinn ausmachen, der ihr „Prius" ist und ihnen erst ihre „Bedeutung" verleiht. Die Vernunft konstituiert erst das Bewußtsein zu einem Geltungsbewußtsein. Es muß (zum Zwecke des Begreifens) notwendig begrifflich zwischen beiden Momenten, dem Inhalts- und dem Formmoment (Wertmoment), unterschieden werden: erst aus dieser Scheidung heraus ist dann eine

1) In religiöser Sprache ausgedrückt: die Verwirklichung des „Reiches Gottes auf Erden".

2) Man muß das Problem der Geltung des Wertes reinlich scheiden von den beiden Problemen: a) seiner Bewußtwerdung (Aktualisation) als Wertung des Subjekts, und b) seiner Realisation als Kulturobjekt, Kulturgut.

3) Es gilt von Wertung und Wert überhaupt, was Kant von Erfahrung und Begriff sagt, und die kopernikanische Wendung liegt nicht darin, daß die Geltungsprinzipien im Bewußtsein, sondern daß sie in der Vernunft gesucht (und dann „zum Bewußtsein gebracht") werden.

reinliche Beziehung beider auf das menschheitliche Wertbewußtsein möglich, die dann ihrerseits eine sachlich gegründete Deutung der Einheit von Form und Inhalt im Ganzen der Welt ermöglicht. Der Begriff der absoluten Geltung in Bezug auf die Totalität des Inhaltlichen überhaupt wird durch Vermittelung des Begriffs eines Systems der absoluten Werte für die historischen Subjekte zur Deutung des Weltgeschehens überhaupt als eines absoluten Sinnprozesses,[1]) der sich in der Menschheitsgeschichte als dem Prozeß der Bewußt- und Tatwerdung der schlechthinigen Geltungswerte und der von ihnen geforderten Sachzusammenhänge vollendet.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, auch nur den Versuch zu machen, ein Wertesystem, das für den bisher historisch erreichten Stand des Kulturbewußtseins normativen Charakter beanspruchen könnte, zu entwerfen. Gemäß meinem eigenen methodischen Grundprinzip (des „transzendentalen Historiokritizismus“)[2]) kann das begründender Weise nur geschehen auf Grund einer durchgeführten Längswanderung über die Gipfel der wirklichen historischen Entwickelung des menschlichen Kulturbewußtseins. Es bleibt also hier, wie oben Seite 78ff. für das Kategorienproblem, auch für das Ideenproblem ein wohlumgrenztes Gebiet zu philosophischer Fachbearbeitung übrig. Erst auf Grund einer solchen geschichtsphilosophischen Kulturkritik wäre dann in begründeter Weise eine Entscheidung möglich, ob die 4 Kultursphären (Wissenschaft, Moral, Kunst, Religion),[3]) die man meist als die Grundwerte anzuführen pflegt, das absolute Wertesystem erschöpfen, oder ob es ein reicheres System ist, wie ja z. B. Münsterberg in seiner „Tafel der Werte“ 24 Grundwerte aufzählt.[4])

1) Die Geschichtsphilosophie gipfelt notwendig in der Religionsphilosophie. Die Erkenntnistheorie ist der Vorhof, die Geschichtsphilosophie das Innere, die Religionsphilosophie das Allerheiligste im Tempel der Transzendentalphilosophie.

2) Vergl. dazu in meiner cit. Abhdlg. (Kantstudien, XVII), S. 366 Anm. 27 u. S. 374.

3) Häufig wird auch der Wert „Religion“ als die einheitliche Zusammenfassung der 3 ersteren gefaßt: Die Urideen des Schönen, Wahren und Guten sind nur der im Prisma des Gedankens in Dreifachheit erscheinende Strahl der einen unendlichen Grundidee (W. v. Humboldt, Phil. Bibl., S. 97/98).

4) Zur allgemeinen Kritik Münsterbergs sei folgendes bemerkt: M. will das System der Werte „deduzieren“ aus einem Grundwillensakt, dem „Willen zur Selbstbehauptung der Welt“, als die dafür teleologisch notwendigen Momente. Richtig ist hieran die Einsicht, daß das Ganze der Welt ein Sinn ist, der sich in einem Wertesystem auslegt. Aber es führt notwendig zu Psychologismus oder Metaphysizismus, die Geltung dieses Wertesystems durch Beziehung auf einen

Ein völlig durchgeführtes System der Werte hätte natürlich auch noch die weitere Pflicht, gleichsam in einem „angewandten Teil", auch die für endlich-historische Wesen notwendigen Mittelwerte, wie etwa Ökonomik und Technik, ferner Politik, an ihrer Stelle dem System der Selbstwerte anzugliedern.[1])

Für das Problem des Gesamtsinnes der Weltanschauung überhaupt — und auf dieses sind all meine Untersuchungen letzten Endes zugeschnitten[2]) — ist ja auch die Eruierung der logischen Notwendigkeit des Daß der Wertbezogenheit des Subjektsverhaltens überhaupt von grundlegender Bedeutung (gerade auch in der geistesgeschichtlichen Lage der Gegenwart), demgegenüber die Einzelausführung des Wie dieser wertbezogenen Weltanschauung späterer Ausarbeitung vorbehalten bleiben kann. Es muß zunächst und in erster Linie die Leistung einer haltbaren Begründung — auf diese kommt alles an! — einer in absoluten Werten verankerten Weltanschauung versucht werden.

Wie oben über die allgemein-philosophische Bedeutung und die Methode des Kategorienproblems, so seien auch hier für das Ideenproblem einige allgemeine Bemerkungen prinzipieller Art zum Abschluß dieses Abschnittes angefügt.

Die Einsicht darein, daß die Transzendentalphilosophie in einem geschichtskritisch zu eruierenden Wertesystem ihren Schwerpunkt hat, beseitigt die übliche Trennung der Philosophie in einen theoretischen und einen praktischen Teil, weil sie die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft beseitigt. Diese Trennung ist dem Eigenwesen der Vernunft gegenüber sekundärer

---

grundlegenden Willensakt begründen zu wollen, da „Wille" immer ein Wirklichkeitsbegriff ist und als solcher nicht die Geltungssphäre begründen kann, sondern dieser zu seiner Geltung bedarf. M. kennt den Wert nur als Wertung, nicht als „Gegenstand".

Was die Gewinnung des Wertesystems selbst angeht, so sieht es nur so aus, als ob M. aus dem einen Willensakt die Vielheit der Werte zu gewinnen vermöchte. In Wirklichkeit gelingt ihm die Differenzierung des Einheitsprinzips nur durch Beziehung auf 3 empirisch-historische „Posita": 1. auf die Unterscheidung von „Leben und Kultur", 2. von „Innenwelt, Mitwelt, Außenwelt", 3. von „Wissenschaft, Moral, Kunst und Religion". Das Ineinander dieser 3 Unterscheidungs-Prinzipien ergibt ($2 \times 3 \times 4$) genau 24 Werte. Das absolute Wertesystem läßt sich nicht rein begrifflich konstruieren, sondern nur aus dem historischen Menschheitsbewußtsein eruieren.

1) Vor allem das große Problem der Erziehung (Pädagogik) ist an dieser Stelle in meinen Gedankengang einzureihen.

2) Vergl. den Untertitel des ganzen Buches.

Natur: die Vernunft selbst ist nur eine; sie stellt sich nur in ihrer Beziehung auf eine Subjektivität, bezw. dieser auf sie, verschieden dar. Theoretisch heißt die Vernunft in ihrer Subjektunbezogenheit, praktisch in ihrer Subjektbezogenheit.[1]) Philosophie als Wissenschaft ist in jedem ihrer Teile Theorie und sonst nichts. Die in der üblichen Unterscheidung gemeinte Verschiedenheit der philosophischen Problemgebiete wird so „aufgehoben“, daß nunmehr ein allgemeiner Teil die geltungsphilosophische Grundlegung für das Ganze der Philosophie zu geben hat, die speziellen Teile dagegen die geltungsphilosophische Ausführung bestimmter Geltungswerte (Ideen), wie z. B. der Idee „Wissenschaft“ oder der Idee „Kunst“ oder der Idee „Moral“. M. a. W.: die Gliederung der Philosophie ist nunmehr so: 1. die Lehre von der Geltung überhaupt, 2. die Lehre von den Ideen, 3. die Lehre von den Kategoriensystemen der einzelnen Ideen.

Eine zweite Bemerkung betrifft das Verhältnis von Seelischem und Körperlichem, Psychischem und Physischem in ihrer Beziehung zum Wertproblem. In diesen Ausdrücken gehen fortwährend Seins- und Wertbegriffe durcheinander.[2]) Das Psychische ist in seinem bloßen Dasein diesseits von Wert und Unwert, nicht anders wie das Körperliche auch. Der ganze Gegensatz hat aus der Wertlehre zu verschwinden, da das Wertmaterial propsychophysisch ist und das Körperliche als Material ebenso enthält wie das Seelische. Nur durch Unterschiebung eines Wertbegriffs an Stelle des Seinsbegriffs kann es überhaupt Sinn haben, zu behaupten, das Seelische[3]) sei das Wertvolle, die Physis das Wertfremde oder gar Wert-

1) Kants Frage, „wie Vernunft praktisch werden könne“, ist eine falsch gestellte. Sie fließt aus dem naturalistisch-intellektualistischen Vernunftbegriff der Aufklärung: aber gerade den überwindet Kants Vernunftkritik, und Fichte-Hegel führen hier weiter.

2) Bei dem Ausdruck „Psychisch“ muß man mindestens 3 Bedeutungen scharf auseinanderhalten: 1. = Erlebnis, 2. = Subjekt, 3. = Objekt der Psychologie. Ad. 1: 1 ist das an und für sich stumme Medium aller Sinnverhältnisse und alles Sinnverhaltens; als solches ist es pro-psychophysisch. Ad. 2: Das Subjekt als Subjekt kann nur von Werten aus verstanden werden, inbezug auf die es eben nur Subjekt ist. Hier liegt das sogenannte transzendental-psychologische Problemgebiet, das man wohl besser unter dem Namen Subjektstheorie zusammenfaßt. Ad. 3: Die Psychologie als Seinswissenschaft ist eine Wissenschaft nicht vom Subjekt, sondern von Objekten; davon wird weiter unten noch zu reden sein.

3) Es wird eben dabei immer schon an die werterfüllte „Seele“, an das wertbezogene Subjekt als Subjekt gedacht.

feindliche. In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß das Seelische als solches ebensowohl Träger von Unwerten sein kann, wie umgekehrt das Physische Träger von Werten. Auf den Gehalt und die Formung kommt alles an. Die ganze Unterscheidung ist darum dem Wertproblem an sich fremd: dieses liegt vor der seinswissenschaftlichen Trennung von Leib und Seele; es geht vielmehr auf das Verhältnis von „Erlebnis“ und „Wert“ und faßt hier den Menschen als ungeschiedene Einheit von Leib und Seele in seiner Beziehung zur Kulturidee.

Es ist wichtig zu betonen, daß die Seinswissenschaft, in specie die Naturwissenschaft, auch nur die Ausgestaltung einer der geschichtsphilosophischen Ideen ist, nämlich der Idee „Naturtheorie“. Es ist die Idee des absolut identischen, allgemeingesetzlichen Funktionalzusammenhangs aller in den Gegebenheitsformen Raum und Zeit stehenden Objekte als Objekte, die Idee der schlechthinigen Allgemeingesetzlichkeit des „überall und immer“ der Zusammenhänge bloßer, subjektunbezogen gedachter Objekte. Die „Natur“ ist der theoretische Sinn der Welt, d. h. ihr Geltungszusammenhang unter (dem Gesichtspunkt) der Idee bloßer Objektswissenschaft. Aber diese Idee ist nur eine neben anderen Ideen, deren Gesamtsystem erst den Gesamtsinn des Weltganzen konstituiert.[1]) Das Reich dieser Ideen erfaßt die Geschichtsphilosophie. Wenn also Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft als empirische Wissenschaften sich völlig

---

1) Vergl. Bauch (Liebmann-Festheft der „Kantstudien“, S. 237): „Eben deshalb ist auch die Sphäre des Logos nicht ausgemessen durch die Konstituierung der Natur.“ „Im Geiste Kants und im Geiste Liebmanns dürfte es sein, wenn ich von der umfassenderen Sphäre des Reiches der Zwecke gegenüber der Wissenschaft spreche, der in jenem der allgemeine λόγος ihre bestimmte Stelle anweist.“

Darum hat auch das Problem des sogenannten „Relativitätsprinzips“ (nicht im Sinne des positivistischen Relativismus, sondern als exaktes naturwissenschaftliches Prinzip), das in der modernen Naturtheorie so viel von sich reden macht, für die Gesamtposition der transzendentalen Weltanschauung gar keine Bedeutung, da es ja innerhalb der Idee „Natur“ bleibt und nur das empirische Wie von deren inhaltlicher Ausgestaltung betrifft. Es ist eine rein interne Angelegenheit der exakten Naturwissenschaft als seinswissenschaftlicher Erfahrungswissenschaft, in die die Philosophie sachlich nicht darein zu reden hat —, von der sie aber auch andererseits für ihre spezifisch philosophischen Sachzusammenhänge weder etwas zu hoffen, noch etwas zu fürchten hat, weder Bestätigung noch Widerlegung finden kann, da beider Untersuchungen in verschiedener Problemebene sich bewegen.

gleichgestellt sind, so ist doch ihr Beitrag zur Weltanschauung ein verschiedener. Als Kulturanalyse steht die Philosophie auf gleicher Ebene, wie die Naturanalyse. Zwischen dem „reinen“ System der Philosophie und dem der Naturwissenschaft besteht eine Strukturkongruenz, indem es sich hier um die rein abstrakten Seinsbeziehungen, dort um die rein idealen Wertzusammenhänge handelt. Beiden ist der Charakter des „Systems“ wesentlich. Das Natursystem sieht von dem realen Kontinuitätszusammenhang des Seienden in der konkreten Dauer ab; das Wertesystem von dem realen Zusammenhang der Wertkonkretionen in der Geschichte. Beide behandeln das Zeitlose, das Natursystem das Zeitlose am (Seins-) Substrate der Welt, das Philosophiesystem das Zeitlose an der (Wert-) Konstitution der Welt. Zwischen beiden Begriffssystemen liegt das „Schema“ der Zeit als kontinuierlicher Dauer, dort die wertunbezogen gedachte, hier die wertbezogene Zeit. Durch das Leben und die Geschichte wird das System der absoluten Werte (Kultur) im Systeme der Natur verwirklicht. Unter weltanschauungsmäßigem Gesichtspunkt ist so das Problem der Natur dem Problem der Geschichte nicht neben-, sondern untergeordnet, weil hier über dem Problem der Analysis das der Synthesis sich erhebt.[1] Dies Problem der Geschichte aber vollendet sich in dem religionsphilosophischen Problem, das die „letzte“ Beziehung des Geltens überhaupt zum Seienden überhaupt zu untersuchen hat, die „Möglichkeitsbedingung“ der Zeitlosigkeit in der Zeit.

---

1) Zu dem Problem des „Lebens“ vergl. die Stelle des „organischen Lebens“ in meiner Skizze auf S. 69 Anm. 3; dazu in meinem „Problem der Geschichtsphilosophie“ (Kantstudien XVII), Anm. 43, letzter Satz. Wie man niemals das „Wesen“ des Subjekts aus dem „Wesen“ des Objekts begreift, so niemals das „Wesen“ des Lebendigen aus dem „Wesen“ des Toten. Man kann natürlich auch das Organische (wie alles) zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Objektuntersuchung machen, um seine „Natur“ zu „erklären“, d. h. das ihm zum Zwecke seiner Einreihung in den allgemeingesetzlichen Funktionalzusammenhang zu substituierende „berechenbare Aequivalent“ zu erfassen. Aber aller Analysis ist die Synthesis „vorausgesetzt“, allem Seinszusammenhang der Sinn, — und so begreift sich letzten Endes das Leben nur aus seiner Sinnbezogenheit, das Tote nur aus dem Lebendigen. [In den meisten „neovitalistischen“ Ausführungen geht die ontologische (seinswissenschaftliche) Einstellung der Naturwissenschaft und die axiologische (sinnwissenschaftliche) Einstellung der Philosophie in methodisch unklarer Mischung durcheinander.]

Allem Naturalismus und allem Intellektualismus ist damit der Boden entzogen, ohne daß doch das Recht der Naturwissenschaft qua Naturwissenschaft selbst im geringsten geschmälert würde. Es geht genau so weit, als — es eben geht; die Naturwissenschaft erfüllt eine ganz bestimmte, notwendige Funktion im Systeme der „Ideen", die aber eben als Gliedfunktion ihren letzten Sinn aus der systematischen Einheit des gesamten Ideensystems[1]) entnimmt. Dies Ideensystem ist einem Bundesstaat vergleichbar, indem die einzelnen Ideen den autonomen Einzelstaaten entsprechen, die aber nur alle zusammen in ihrer Wechselbeziehung den Gesamtstaat ausmachen und dessen Reichsrecht unterstehen.

Ich will an dieser Stelle (mehr anhangsweise) über die Stellung der Psychologie im Systeme der Wissenschaften einiges Prinzipielle ausführen, um zugleich das soeben über die „Natur', Gesagte noch etwas zu ergänzen.

Die Naturwissenschaft hat die Aufgabe, die gesamten Erlebnisdaten gemäß der Idee „Natur" zu bearbeiten. Bei Durchführung dieser Aufgabe hielt sie sich zunächst an die Daten der „äußeren" Sinne. Auf Grund unklarer metaphysischer Vorstellungen wurde das Gebiet des sogenannten „inneren Sinnes" als dieser naturwissenschaftlichen Methode nicht unterwerfbar angesehen. Damit hat die moderne Zeit gebrochen: alle „Tatsachen", gleichgültig dagegen, ob sie gleichzeitig mehreren Subjekten als „gegebenes" Objekt „vor-findbar" sind (das — in ontologisierender Sprache — so genannte „Physische"), oder unmittelbar nur jeweils einem Subjekt (das — in ontologisierender Sprache — so genannte „Psychische"), gehören eben als „Tatsachen" zur „Natur." So entsteht das Ziel einer einheitlich allumfassenden Naturtheorie, in der die physischen und die psychischen „Daten" zusammen den theoretischen Sinnzusammenhang „allgemeingesetzliche Natur" füllen. Ihre Aufgabe ist: die einheitlich-eindeutige allumfassende funktionale Zuordnung der physischen und psychischen Daten unter und zu einander, sodaß die Naturwissenschaft alles einbezieht und „naturwissenschaftlich" behandelt, was überhaupt als Objekt gegeben sein kann: sie ist die Idee der restlosen rein theoretischen Übersicht über die Gesamtheit des „Wirklichen" unter dem Ge-

---

1) „Die Welt ist unter mannigfachen Gesichtspunkten absolut wertvoll." (Münsterberg, „Philosophie der Werte", S. 79.)

sichtspunkt der Allgemeingesetzlichkeit. Die „erklärende“ Psychologie als Naturwissenschaft ist so ein erkenntnistheoretisch durchaus gerechtfertigtes Unternehmen.[1]) Ihre Methoden hat sie innerhalb der Grundidee gemäß der Sonderbeschaffenheit gerade ihres Untersuchungsmaterials auszubilden.

Dem Subjekt wird durch eine solche Psychologie in keiner Weise irgend welche Gewalt angetan. Denn mit dem Subjekt hat es eine solche Psychologie — per definitionem, wenn sie sich erkenntnistheoretisch selbst versteht — gar nicht zu tun. Mit dem Moment, wo etwas Untersuchungsgegenstand der naturwissenschaftlichen Psychologie wird, ist das Subjekt als Subjekt schon „abgestorben“, und nur der psychische Cadaver, das dem „lebendigen Subjekt“ (vergl. oben Kap. 4 a u. b und unten 5 b II) zu seiner naturwissenschaftlichen Erklärbarkeit substituierbare Aequivalent, übrig geblieben. „Für den Psychologen ist es gar kein Problem, wie ein psychischer Zustand von einem anderen etwas weiß. Der Vorgang, den der Psychologe beschreibt, hat überhaupt nichts zu wissen; er weiß auch nichts von sich selber; seine ganze Wirklichkeit besteht darin, zu existieren.“ (Münsterberg, „Grundzüge der Psychologie“, I, 32). Der Untersuchungsgegenstand des Psychologen hat mit nichten die „Einheit des Bewußtseins“, die man Selbstbewußtsein nennt. Die Einheit des Bewußtseins, die der Psychologe erarbeitet, ist ein naturgesetzlicher Objektenzusammenhang, eine analytische Einheit von in konstanter Korrelation stehenden Elementen. Die synthetische Einheit des Selbstbewußtseins des Subjekts (Ichs) qua Subjekt (das Subjektbewußtsein) liegt in ganz anderem Problemniveau, nämlich demjenigen Problemgebiet, das ich Subjektstheorie (vergl. oben S. 165, Anm. 2) nenne. Diesem Problem des Subjekts als Subjekt beikommen zu wollen, ist der berechtigte Kern der sogenannten „zergliedernden“ Psychologie Dilthey's; im Dienste dieses Problems stehen auch die Bemühungen Natorp's um eine „rekonstruktive Psychologie“ nach „kritischer Methode“.[2]) [Die Bedeutung

1) Es ist nichts weiter als ein Ausdruck der Einsicht in diese methodische Struktur, wenn man diese naturwissenschaftliche Disziplin als „Psychologie ohne Seele“ bezeichnet hat.

2) — wenn auch beide Autoren in der methodischen Auffassung des hier zur Untersuchung stehenden Problemgebietes unter sich erheblich differieren und die Stellung des Problems im Ganzen der Philosophie und seine dadurch bedingte Struktur anders bestimmen, als ich es (meiner Gesamtanschauung gemäß) tue.

einer solchen Subjektstheorie für die Pädagogik leuchtet ohne weiteres ein.][1]

Es kann beiden Arten der „Psychologie" nur dienlich sein, wenn sie die methodisch verschiedene Einstellung auch durch einen verschiedenen Namen bekunden: Psychologie einerseits — Subjektstheorie („Psycho-logik", s. oben S. 60 Anm.) andererseits.[2]) [„Phänomenologie" ist ein Drittes; vergl. darüber oben S. 57 ff.]

Endlich muß, in Anknüpfung an früher Gesagtes, noch ausdrücklich ins Bewußtsein gehoben werden, welche Funktion das geschichtssynthetisch zu erarbeitende Wertsystem der „Logik" selbst leistet. Wir haben oben, bei Behandlung des Kategorienproblems, betont, daß jedes Kategoriensystem seinen Sinn und seine Einheit aus dem Grundwert, der Idee, empfängt, die es entfaltet und an dem Material der Welt zur Anwendung bringt.[3]) Diese „Ideen" nun sind nichts anderes als die Eigenwerte, die die transzendentale Geschichtsphilosophie ins Bewußtsein hebt. Deren Grundwerte sind die Prinzipien, die das Erlebnismaterial zu idealen (ideellen) Sinneinheiten, zu eigengründigen Geltungszusammenhängen (den einzelnen Kultursphären) konstituieren, das transzendentale Traggerüst, das ideale Koordinatensystem, in Bezug auf welches allein Inhaltskomplexe innerhalb des Rahmens der absoluten Geltung überhaupt zu in sich geschlossenen Gebieten sachlicher Sinninhaltlichkeiten konkreszieren.[4])

So wird die (durch Fichte vermittelte) Hegel'sche Erweiterung der erkenntnistheoretischen Grundlegung Kants zu einer geltungstheoretisch-geschichtsphilosophischen Fundierung überhaupt „aufgehoben".[5]) Der „Historio-kritizismus" hat einen Wert-

---

1) Hier, beim Problem der Subjektstheorie (als dem methodisch gereinigten allgemeinen Teil dessen, was man Transzendentalpsychologie zu nennen pflegt), ist auch die Stelle, wo die Sprachphilosophie in das Gesamtsystem der Transzendentalphilosophie überhaupt einzuordnen ist.

2) Die Zerlegung in 2 nach Problemstellung und (entsprechend) Methode prinzipiell verschiedene Disziplinen gilt natürlich, wie für die Individual-, so auch für die Sozialpsychologie.

3) Vergl. die Skizzen S. 64 und 69.

4) Vergl. oben S. 35.

5) Erkenntnistheorie („Logik" i. e. S.) ist Wissenschaftslehre, ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης, Epistemologie, Theorie der Theorie, Lehre vom „Logos" in der Theorie — als solche eben nur ein Stück der Logoslehre überhaupt (der „Logik" i. w. S.), deren „Organon" die transzendentale Geschichtsphilosophie ist. (Erkennenstheorie ist theoretische Psycho-„logik", Lehre von der Psyche in ihrer Logosbezogenheit.)

apriorismus zu seiner Voraussetzung, in dem er gründet, und aus dem er seine „Möglichkeit“ entnimmt.[1]) Aber auch hier muß wieder — gegen Hegel — betont werden, daß damit für das endliche Bewußtsein nicht der „Standpunkt“ des „reinen Wissens“, des „absoluten Denkens“ behauptet wird, sondern nur die apriorische Bezogenheit und Gegründetheit der Werte überhaupt, mögen sie uns auch in einer empirisch noch so verunreinigten Einkleidung aufgehen.

b) Zur transzendentalen Ethik.

I. Die Bedeutung der transzendentalen Geschichtsphilosophie für das ethische Gesamtproblem haben wir im Prinzip schon oben angegeben.[2]) Wir wollen uns die Ausgestaltung dieser prinzipiellen Funktion nun noch etwas ausführlicher ins Bewußtsein heben.

Es bleibt dabei, daß das „grund“-legende ethische Prinzip das reine „Du sollst!“ ist. Verwirkliche den Wert um des Wertes willen! Tue die Pflicht um der Pflicht willen! Handle nur aus der sittlichen Gesinnung als einzigem „Grunde“ heraus! Handle schlechterdings nur nach Deinem Gewissen, Deiner Überzeugung.[3])

Aber, wie schon gesagt, nützt dies formale Fundamentalprinzip nichts in einem inhaltlichen Pflichtenkonflikt. Wie man in der konkreten Wissenschaft nicht „die Wahrheit überhaupt“ finden will, sondern wissen will, z. B. aus welchen Bestandteilen das Wasser besteht, oder wann Cäsar ermordet worden ist, so will man auch im wirklichen Handeln nicht „das Gute überhaupt“, sondern will wissen und tun, was in dem konkreten Falle sachlich gefordert ist. Wie es mir dort um die theoretische Sinninhaltlichkeit in concreto zu tun ist, so hier um die praktische Sinninhaltlichkeit in concreto.[4]) Bezeichnet man das Prinzip

1) Man kann das auch so ausdrücken: Es gibt keine apriorischen Erkenntnisse, wohl aber apriorische Voraussetzungen zur „Möglichkeit“ der Erkenntnis. Vergl. Sergius Hessen, „Individuelle Kausalität“, S. 129.

2) S. 145 ff.

3) Dies Formalprinzip ist nicht nur ein notwendiges Konstitutionsmoment jedes „Wie“ sittlichen Handelns, es befiehlt auch absolut und kategorisch, daß a) überhaupt gehandelt, und b) sittlich gehandelt werden soll.

4) Natürlich bleibt davon die allgemeine transzendentalphilosophische Einsicht unberührt, daß, wie dort „die Wahrheit überhaupt“ als apriorischer

der Gesinnungsethik als die Lehre von der Pflicht überhaupt, so erhebt sich hier das Problem der Pflichtenlehre. Meine Behauptung geht nun dahin, daß als maßgebender Ansatzpunkt für die einzelnen Pflichten die geschichtsphilosophisch zu eruierenden Ideen zu dienen haben. In der Terminologie Schleiermachers gefaßt, geht also meine Behauptung dahin, daß die inhaltliche Erfüllung des ethischen Grundprinzips nicht als „Tugendlehre",[1]) sondern als „Güterlehre" zu erfolgen habe.

Es gibt nur eine (formale) Pflicht: Tue Deine Pflicht![2]) Es gibt nur eine (formale) Tugend: eine einheitlich-eigengründige Wertpotenz, d. h. eine Persönlichkeit zu sein. Für die inhaltlichen Probleme gibt die Geschichtsphilosophie die Orientierung und ihr Imperativ lautet: Handle geschichtlich wertvoll! Der praktische Lebensgehalt jedes absoluten Wertes, den die Geschichtsphilosophie eruiert, besteht in seinem Anspruch an das wertbewußte Subjekt, gewollt zu werden, weil er gesollt sei. Das Ideal für das historische Subjekt ist also, in jeder Lebenssphäre jedem „Erlebnis" den Wert beizulegen, der ihm schlechthin in dieser Wertsphäre zukommt, bezw. es so zu formen, daß es in der Richtung des geltenden Wertes liegt. Das ist der geschichtsphilosophische Imperativ: Vernunftrealisation![3])

Wenn meist versucht wird, die inhaltlichen Prinzipien der Ethik durch Beziehung auf die „Gemeinschaft" zu gewinnen, so kann ich dem nicht zustimmen, wenn dabei an den soziologischen Allgemeinbegriff der Menschheit überhaupt gedacht wird. Dies Prinzip ist viel zu allgemein, um brauchbar zu sein. Was bei dem Formalprinzip kein Mangel war,[4]) ist ein solcher beim

---

Wert, so hier die „Gutheit überhaupt" als notwendige „Voraussetzung", logische „Möglichkeitsbedingung" auch des konkreten Wertkonstitutes gesetzt bleibt.

1) Bei der „Marburger Schule" rächt sich besonders in der Ethik und der Religionsphilosophie die Verkennung der zentralen Bedeutung der Geschichtsphilosophie für das Ganze der Transzendentalphilosophie.

2) „Pflichtbewußtsein" ist niemals = Kenntnis von Pflichten. Die Pflicht wird aus jeder konkreten Situation neu geboren, indem diese in das Ideal des schlechthin zu realisierenden Wertes schlechthin getaucht wird. Ein Pflichtbewußtsein, das nicht lebendigstes Leben und als solches beständige Neuschöpfung ist, trägt seinen Ehrennamen zu Unrecht.

3) „Das Handeln findet nunmehr sein Hauptziel darin, für den Fortgang der weltgeschichtlichen Bewegung zu arbeiten; sich ihren Aufgaben unterzuordnen, das wird zum Kern der Ethik". (Eucken in „Kultur der Gegenwart" I, 6, S. 257.)

4) Vergl. oben S. 131.

Materialprinzip. Und so kann ich es nicht billigen, wenn man den Kantischen kategorischen Imperativ in der Weise inhaltlich zu erfüllen sucht, indem man aus dem darin eine Rolle spielenden Prinzip der „Allgemeinheit“ hat folgern wollen, daß mit Hilfe dieser Kategorie der kategorische Imperativ Kants in eine Sozialethik auslaufe. Die objektiven Prinzipien, mit denen die subjektiven Maximen übereinstimmen müssen, um „allgemein-gültig“ zu sein, sind nicht Sozialwertungen gegenüber den Individualwertungen, sondern universale Sachprinzipien. (Universalethik!) Nur als solche sind sie „Gegenstände“ für den historisch-kulturellen Inhalt.[1])

Die Kategorie der „Gemeinschaft“ ist — wie alle Kategorien — nur ein Mittelwert, ein complementum realisationis, für Eigenwerte. Es kann sich aber bei Erfüllung der ethischen Form gar nicht um den naturalistisch-soziologischen Begriff der Gemeinschaft handeln — der hat (per definitionem, wenn er sich selbst versteht) gar keine Beziehung zur ethischen Werte-Realisation,[2]) — sondern nur um den historio-kritizistischen Begriff der historischen Gesellschaft. Eine solche aber ist uns nur in der Form des Staates gegeben.[3]) Nicht zu einer Sozialethik, sondern einer Nationalethik konkresziert also der „kategorische Imperativ“ in seiner Beziehung auf die historischen Subjekte. Das universalistische Prinzip des absoluten Wertes überhaupt ergreift das historische Individuum nur durch den Staat hindurch, dem es angehört. Der Imperativ: Handle geschichtlich! verdichtet sich also zu dem: Fülle an Deiner Stelle und gemäß Deinen Kräften Deinen Platz in Deinem staatlichen Gemeinwesen aus![4])

1) Was ich oben (S. 157 ff.) als „Vernunft“ bezeichnet habe, ist der kritisch gereinigte, „reine“ Begriff dessen, was man in subjektbezogener Formulierung „Humanität“ zu nennen pflegt.

2) Das Sozialbewußtsein als Untersuchungsgebiet der Psychologie und Soziologie (als Seinswissenschaften!) ist gar kein Subjekt, sondern ein (bestimmt qualifiziertes) Objekt.

3) Der historische Staat ist die soziale Lebensform des jeweils erreichten Niederschlages der Entwicklung des Wertbewußtseins überhaupt: ein statischer Durchschnitt durch den dynamischen Prozeß der Werterealisation in der Geschichte.

4) Hierbei gilt: „Das Höchste, was jemand durch seine sittliche Betätigung in den historischen Zusammenhängen leisten kann, das wird . . . . sein, daß er das, was kein anderer hätte wirken und schaffen können, in der Tat wirke und schaffe.“ (Bauch „Ethik“, loc. cit., S. 265.)

Auch dieser Imperativ aber bedarf noch einer Verdichtung für den einzelnen Fall. Hier lautet er so: Handle in jeder Lage gemäß deren sachlichem Eigen-sinn! Das ist der individuelle Imperativ der konkreten Vernunft. Hole aus jeder Situation so viel an Wertgehalt heraus, als dir herauszuholen möglich ist! Welches dieser in der Sachlage selbst liegende und daher von ihr das Subjekt anfordernde Sinn- und Wertgehalt sei, ist durch Einreihung des konkreten Falles in seinen historischen Zusammenhang zu eruieren.

Das ethische Gesamtprinzip kann man so formulieren: Behandle alles und jedes als das, was es „in Wahrheit", *ἐν τῷ λόγῳ*, ist, d. h. 1. in seiner eigenen Geschlossenheit als Selbstzweck,[1]) und 2. als dienendes Glied des objektiven Wertesystems überhaupt. Die drei Imperative, der transzendentale, geschichtsphilosophische und konkrete, bilden gleichsam drei übereinanderliegende Schichten, die die transzendentale Theorie der Ethik als logischen Durchschnitt durch den sachlichen Eigen-sinn des konkreten ethischen Problems eruiert. Erst alle drei zusammen in ihrer Durchdringung machen den ethischen Imperativ aus. Ihr Verhältnis zu einander ist dabei so, daß jeweils der allgemeinere den spezielleren aus sich begründet und in seiner Geltung konstituiert. Die Einheit der drei Momente „begründet" die jeweilige Handlung als ein transzendentales Wertkonstitut und verleiht ihr die Geltungssanktion. Der Gesamtstandpunkt ist der der „konkreten Vernunft", der „substanziellen Sittlichkeit", die aus der Vernunft der Sache selbst heraus ihre vernünftigen Konsequenzen zieht und sie in die Tat umsetzt. So allein wird man auch den Momentanwerten der Sachlage gerecht, indem man dem Gesamtsinn der konkreten Situation sich hingibt.[2])

Die logische Erfüllung der allgemeinen Form mit konkretem Erlebnismaterial und die ethische Erfüllung der allgemeinen Aufgabe durch ihre konkrete Realisation sind zwei Seiten derselben

---

1) Darin liegt nicht nur, daß man jeden Menschen als Selbstzweck behandeln soll, daraus folgt z. B. auch unmittelbar das Verbot der Tierquälerei (mit dessen Begründung sich die Ethiker so viel abgeplagt haben): auch ein Pferd oder ein Hund ist eine in sich geschlossene Geltungseinheit, die als solche ihre Anerkennung als dienendes Glied des Ganzen fordert.

2) — während die Maximenmoral durch ihre Einstellung bloß auf die Dauer-, die Rahmenwerte dem „konkreten Gehalt" nicht gerecht zu werden vermag.

Sache: Logos und Ethos sind ihrem Gehalte nach ein und dasselbe: Ethos ist subjektbezogener Logos, Logos „metakosmisches" Ethos.[1])

Irgend eine Formel, aus der man schematisch ausrechnen könnte, was jedesmal sittlich zu geschehen hat, ist aber in meiner Formulierung keineswegs gegeben. Das kann eine ethische „Formel" überhaupt nicht leisten, weil jeder Fall in concreto von jedem anderen verschieden ist. Und es ist gut, daß es eine solche Formel des sittlichen Handelns nicht gibt: es wäre keine Sittlichkeits-, sondern eine Unsittlichkeitsformel, weil sie dem Subjekt die Selbstverantwortung nähme, in der allein seine Würde ruht.[2]) Nur so ist das schöne Wort Ulrichs von Hutten möglich: Ich hab's gewagt!

II. Als zweites Grundproblem der Ethik tritt neben das Problem der ethischen Norm[3]) das Problem der ethischen Potenz. Hier ist anzuknüpfen an das, was oben über „das aktuelle Subjekt" gesagt ist. Das Subjekt ist als Subjekt — eben Subjekt und kein Objekt. Nur die Übertragung der dogmatisch-ontologischen Denkweise der „objektivierenden" Seinswissenschaften (die innerhalb ihres Problemgebietes mit Recht objektivieren, da hier diese Betrachtungsweise der sachgebotene Sinn, also sachlich ist) auch auf die Probleme des Subjekts qua Subjekt häuft hier, in dem Problem der Willensfreiheit, einen Rattenkönig von Schwierigkeiten an, die die kritische Betrachtungsweise zum größten Teile als falsch gestellte Probleme erkennt. Man muß sich hüten, spezialwissenschaftliche „Wirklichkeitsbegriffe" zu metaphysisch-ontologischen Wesenheiten zu hypostasieren; sonst

---

1) Die Forminhaltlichkeiten, auf die alle sinnvolle Betätigung sich bezieht, kann man in dreifacher Weise behandeln: a) logisch, indem man ihren Eigengehalt untersucht, b) ethisch, als Ideale für wertbewußte Subjekte, c) geschichtsphilosophisch, als Etappen der Realisation dieser Ideale in dem Prozeß der historischen Entwicklung der Menschheit.

2) Was oben S. 171 Anm. 1 von der Erkenntnis gesagt ist, gilt auch von der Ethik: es gibt auch da keine apriorischen Erkenntnisse, sondern nur apriorische Voraussetzungen für solche.

3) Der Begriff des absoluten Geltens in der Logik wird in der Geschichtsphilosophie zu dem des absoluten Sinnes, in der Ethik zu dem der absoluten Norm, in der Ästhetik zu demjenigen des Stiles, in der Religionsphilosophie zu demjenigen Gottes.

versperrt man sich alle Möglichkeit, dem Eigen-sinn des Subjekts als Subjekt beikommen zu können.[1])

In der Geschichte und durch die Geschichte wird das biologische Subjekt zum historischen Subjekt. Und dieses vollendet sich durch das Bewußtsein des Wertes um des Wertes willen und die Selbstkonstitution gemäß dieser Grundidee zur transzendentalen Persönlichkeit. Für diese ist das Stehen in absoluten Werten und Handeln aus ihnen heraus etwas absolut Selbstverständliches.[2]) Für die transzendentale Betrachtung ist das „Selbstbewußtsein" nichts anderes, als die Erscheinungsform der „Vernunft" (vergl. oben S. 157ff.) im Subjekt. An anderer Stelle[3]) habe ich das so formuliert: „der eigentliche Kern jedes Selbstbewußtseins ist das Geltungsbewußtsein. „Selbstbewußtsein" ist das Bewußtsein des einheitlichen Geltungszusammenhangs aller Eigenerlebnisse in dem Subjektsgrundwert „Ich". Was dieses Selbstbewußtsein eines Subjekts, die Einheitsform „Ich", den empirisch-individuell-gültigen „Erlebnissen" leistet, das will die Transzendentalphilosophie der Gesamtheit der überempirisch-überindividuellen Gültigkeiten schlechthin leisten. Und umgekehrt ist gerade das Selbstbewußtsein dasjenige Moment an dem individuellen Subjekt, durch welches dieses in die transzendentale, d. h. reine Geltungssphäre hinauf ragt". Nichts anderes als diese transzendentale Selbstkonstituierung, Selbstsubstanziierung besagt der richtig verstandene Begriff der „transzendentalen Freiheit", in der sich die transzendentale Aktivität und Spontaneität überhaupt vollendet.

Allerdings ist diese Freiheit für das biologische Subjekt ein Ideal, eine unbedingte Aufgabe, nämlich die Forderung der Einheitlichkeit und Selbstgründung der personalen Wertstellung gegenüber der Zerrissenheit der äußeren Anreize, sowie die Forderung der Durchsetzung dieses transzendentalen „Wesens" des Ichs gegenüber den bloß biologischen Trieben. Aber das Bewußtsein dieser Aufgabe als einer unbedingten steht schon jenseits der bloß biologischen Konstituiertheit des Subjekts und erfolgt aus der Idee des absoluten Wertbewußtseins heraus. So ist die sittliche Freiheit zwar von empirischer Idealität,

1) Vergl. oben S. 119 Anm. 1.

2) — womit das empirische Gebundensein an das (physische und psychische) „Material" (als das Zu-formende) nicht im Geringsten in Widerspruch steht.

3) Kantstudien XVII, S. 356.

aber von transzendentaler Realität, und sie könnte jenes nicht sein, wenn dieses nicht als dessen „Möglichkeitsbedingung“ „vorausgesetzt“ wäre.

Die richtig verstandene kritische Autonomie[1]) ist also eine transzendentale Axionomie: die transzendentale Persönlichkeit ist nicht der Grundwert überhaupt, sondern vielmehr der Diener der absoluten Werte. Die autonome Persönlichkeit ist nur das complementum realisationis der axionomischen Sachlichkeit, der sachlichen Axionomie. Die Axionomie aber steht so wenig im Widerspruch zur Autonomie, daß sie vielmehr diese erst als eine objektiv gültige ermöglicht, da nur durch Gründung in ihr sich der bloße *αὐτός*, die Individualität, zu einem *αὐτόνομος*, d. h. gesetzlich konstituierten Subjekt, einer Personalität, vollendet.

c) Das Ding-an-sich-problem.

Sämtliche Fäden meines Gedankenganges schürzen sich im sogenannten „Ding-an-sich-problem“ zusammen; von ihm muß daher abschließend noch gehandelt werden: das Problem der „transzendentalen Wertwirklichkeit“ schließt den Ring meiner Gesamtanschauung.

An verschiedenen Stellen meines Gedankenganges habe ich schon ausgesprochen, daß ich in dem Ausdruck „Ding-an-sich“ keinen geltungsphilosophisch gültigen Begriff sehen kann.[2]) Wohl

---

1) Bei „Autonomie“ sind verschiedene Bedeutungen auseinanderzuhalten: a) Autonomie eines Wertes, im Sinne der sachlichen Eigengründung, Eigengesetzlichkeit, des Eigen-sinnes und Eigenrechts des Wertes; so wenn man z. B. sagt, der ästhetische Wert sei autonom, in dem Sinne etwa, daß er nicht im Dienste der Ethik steht; b) die subjektbezogene Autonomie, d. h. die personale Eigengründung (nicht des Wertes, sondern) der Wertung — im Gegensatz zu α) Willkür und β) Autorität; c) die (objektbezogene) Autonomie des konkreten Falles, der Eigen-sinn, die Eigengesetzlichkeit der individuellen Lage.

2) Ein „transzendenter Gegenstand“ ist „im Rahmen der Kantischen Philosophie ganz unmöglich; der Ausdruck ist erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhdts. in Aufnahme gekommen und vorher wohl überhaupt noch nicht erfunden gewesen“. (Medicus, Einl. in seine Ausgabe von Fichte's W.-L., S. IV, Anm.) Denn sage ich „Gegenstand“, so setze ich damit die „transzendentale Gesetzmäßigkeit“ als logische Möglichkeitsbedingung des Begriffs eines „Etwas überhaupt“ voraus. Transzendenter (d. h. nicht unter den Kategorien und Ideen stehender) Gegenstand ist eine contradictio in adjecto.

aber stecken hinter dieser Bezeichnung eine Anzahl sachlicher Probleme, und diese müssen wir uns ins Bewußtsein heben.

Es sind m. E. im wesentlichen drei Probleme: 1. die Frage nach dem Woher der „Materie der Erkenntnis“, nach der Gegebenheit, Bestimmtheit, Unableitbarkeit des Materials von Sinnsynthesen überhaupt, 2. die Frage nach dem „Grunde“ der Form, nach der Herkunft der Sinnzusammenhänge, und endlich 3. die Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt, nach der Einheitsbeziehung von Gelten und Seiendem, Zeitlosem und Zeitlichem, Wert und Material.[1] [2]

Wie wir früher ausgeführt haben, ergibt sich für eine von Psychologismus und Metaphysizismus (Ontologismus)[3] ge-

1) Cum grano salis kann man wohl behaupten, daß die 1. Frage dem „Ding-an-sich-problem“ der K. d. r. V., die 2. dem der K. d. p. V., die 3. dem der K. d. U. zuzuordnen sei.

2) Sieht man mit Riehl in den „Dingen an sich“ Kants die Übersetzung des englischen „things themselves“, kann man sich für die Festhaltung an diesem Begriff auf die Unterscheidung Husserls zwischen dem intendierten Gegenstand und dem psychisch-realen Erlebnis des betreffenden Dinges berufen. Doch liegt das Ding-an-sich-problem, das uns hier interessiert, in einer ganz anderen Problemhöhe.

3) Es kann hier abschließend gesagt werden, was unter diesen beiden „Ismen“ zu verstehen ist. Psychologismus (im erkenntnistheoretischen Sinne) liegt vor, wenn versucht wird, Geltungs- oder Sinnzusammenhänge aus „Funktionen“ (oder gar „Fiktionen“) des „Subjekts“, aus „Richtungen des Bewußtseins“, oder auch aus „psychologischen Gesetzen“ zu begründen (die natürlich ihren psychologistischen Charakter nicht dadurch verlieren, daß man das Wörtchen „rein“ hinzugefügt; ein „reines Bewußtsein“ ist, streng genommen, eine contradictio in adjecto: denn die Reinheit des Problems des „Reinen“, — „rein“ ist gleichbedeutend mit „sachlich“, „objektiv“, „schlechthin geltend“ — erfordert gerade, daß man es von der Verunreinigung durch „Probleme des Bewußtseins“ rein hält). Ontologismus ist der Versuch, Geltungs- und Sinnfragen durch seinswissenschaftliche Analysen lösen zu wollen.

Psychologische und ontologische Untersuchungen sind selbstverständlich wissenschaftlich durchaus berechtigt: in ihnen besteht die Naturwissenschaft. Falsch sind nur die beiden „Ismen“, d. h. die Verabsolutierung von Spezialeinstellungen und -methoden, die Übertragung seinswissenschaftlicher Betrachtung auf Geltungs- und Sinnprobleme.

Dem gegenüber nimmt die „reine“ Transzendentalphilosophie „von vorn herein“ ihren Standpunkt in dem Sinn selbst, im „dritten Reich“ (vergl. oben S. 38, Anm. 2), stellt sich in die sachlichen Sinnzusammenhänge als solche und fragt ihnen ihren Eigen-sinn und dessen Zusammenhänge ab. Nicht die „Ontologie“ ist die letztbegründende Wissenschaft, sondern die Axiologie; an Stelle der Meta-physik tritt die Meta-historik, bezw. Meta-ethik.

reinigte, rein kritische Fragestellung, daß die zwei ersten Fragen sinnlos sind. Wir „erleben“ unmittelbar Sinninhaltlichkeiten, und nur die Abstraktion zum Zwecke der Geltungstheorie trennt darin das Inhalts- und Formmoment. Für diese beiden Abstraktionsgebilde aber nun nach realen „Ursachen“ zu fragen, als ob es für sich seiende Wesenheiten, Potenzen wären, ist ein Rückfall aus der kritisch-geltungstheoretischen in die ontologisch-seinswissenschaftliche Problemstellung. Von irgend einem Problem des „Affiziertwerdens“ des individuellen Bewußtseinssubjekts, und der Frage nach dem, was affiziert, kann in der rein kritischen Problemstellung gar keine Rede sein. Ihr rein logisches Problemniveau weiß nichts von einem individuellen Subjekt, das affiziert werden könnte. Erst an einer viel niedereren Stelle des Systems der Wissenschaften, und erst auf Grund sehr verwickelter und darum voraussetzungsvoller Begriffsbildungen, gibt es ein psychophysisches Individuum, das von „äußeren“ Reizen affiziert wird, und darauf mit „inneren“ „Funktionen“ reagiert.

Und ganz Analoges gilt von dem Formproblem:[1]) auch hier ist jede ontologistische Fragestellung eben als solche unkritisch. Auch hier kann es sich nur darum handeln, sich den Eigen-sinn der Form, ihre Leistung in der Erkenntnis und ihre sachlichen Zusammenhänge begrifflich ins Bewußtsein zu heben. Von einem erkennenden und formenden Subjekt ist hier wieder keine Rede, und infolgedessen hat auch die Frage, woher dem Subjekt diese Formfähigkeit zufließe, in dieser Problemlage keine Stelle, (sondern taucht erst in der „Subjektstheorie“ auf).

All diese Fragen können logischer Weise erst auftreten und sinnvoll gestellt werden, wenn vorher das rein-logische Problem: Form-Inhalt in seinem Eigen-sinn behandelt ist. Es kommt also alles auf die oben unter 3 formulierte Frage an.

Hier liegt das Entscheidende darin, daß man einsieht, daß schon in der „Gegebenheit“ ein Formproblem steckt, daß vor der Untersuchung eines Faktums als Faktum das Problem der Faktizität von Fakten überhaupt logisch vorausgeht.

Man braucht diesen Gedanken bloß konsequent durchzudenken, um allen Ontologismus und Realismus als Erkenntnisbegründung abzulehnen. Denn mit dem Moment, wo man eingesehen hat, daß die Tatsächlichkeit des Tatsächlichen, die

---

1) Siehe oben S. 40.

Gegebenheit des Gegebenen, auch schon ein Form-, d. h. ein Sinn-, d. h. ein Zusammenhangsproblem ist, so ist eben damit die Gegebenheit als ein Formmoment in der Erkenntnisfunktion selbst erkannt, die Gegebenheit des Gegebenen ein notwendiges logisches Erfordernis der Erkenntnis selbst geworden; sie ist also mit nichten etwas „Alogisches", sondern vielmehr eine logische Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis.[1]) Zieht man sich aber, dieser Behauptung gegenüber, auf das in der Form „Gegebenheit" steckende Gegebene zurück und will in diesem seinen „Standpunkt" nehmen, als Gegensatz zur Transzendentalphilosophie, so versteht man sich selbst und sein eigenes Philosophieren nicht, da dies factum brutum des Urbreis der Welt kein Mensch leugnet, der überhaupt anerkennt, daß „es irgend etwas gibt". Ein Bestreiten dieses untersten Fundamentes eines Inhaltlichen überhaupt kommt, wenn überhaupt, nur in Irrenhäusern vor. Die Behauptung des transzendentalen Idealisten geht nur dahin, auszusprechen, daß von diesem „Etwas" auch schon nur geredet, geschweige denn etwas begriffen werden kann, indem es geformt gefaßt wird, daß alles sinnvolle Verhältnis und Verhalten Formbeziehungen sind, und daß daher über dies „Etwas der Welt überhaupt" Sinnvolles nur ausgemacht werden kann durch Untersuchung der Formen.[2])

Ist nun damit behauptet, daß wir menschlichen Subjekte diesem Urmaterial erst die Formen verleihen? Weil man dies als die These der Transzendentalphilosophie ansieht, wendet sich der Realismus immer wieder gegen dieselbe. Aber das behauptet kein Transzendentalphilosoph, der den Psychologismus über-

---

1) „Daß die besondere Synthesis des besonderen Mannigfaltigen einen besonderen Einheitsgrund haben müsse, ist ja selbst ein logisches Gesetz der Erkenntnis". (Bauch „Studien", S. 252).

2) Bei dem Terminus „alogisch" („irrational") ist immer zuzusehen, a) ob bloß das α privativum gemeint ist, oder ob es antilogisch heißen soll; ferner aber kommt b) alles darauf an, was mit dem darin steckenden Worte „λόγος" (ratio) gemeint ist. Hier ist dann besonders zu unterscheiden, ob α) der Sinn überhaupt, oder β) der theoretische Sinn (die intellectuale ratio), oder gar nur γ) der mathematisch-naturwissenschaftliche Sinn (des „Berechenbaren") gemeint ist. c) Endlich muß noch unterschieden werden, ob mit dem Alogischen α) das Pro-logische des anschaulich Erlebbaren, oder β) das Meta-logische der göttlichen „Wertwirklichkeit" gemeint ist. Es herrscht hier vielfach eine babylonische Sprachverwirrung.

wunden hat.[1]) In meinen ganzen Ausführungen war mein Hauptbemühen darauf gerichtet, immer wieder darzulegen, daß die Zusammenhangsformen Sachprinzipien sind, daß die Trennung der Formen von dem Formbaren nur ein Abstraktionsprozeß zum Zwecke des Begreifens der Vollwirklichkeit in ihrer Konstitution ist, daß aber die Formen nur an dem Formbaren als Geformtem ihren Sinn entfalten. Die Vertiefung des Idealismus zum System der „konkreten Vernunft" „hebt" den Gegensatz von Idealismus und Realismus „auf".[2])

Und schließlich war dies doch auch die Meinung Kants, der immer wieder das notwendige, gegenseitige Aufeinanderangewiesensein von Form und Inhalt (Anschauung und Begriff) betont, der in der Lehre vom Schematismus ausdrücklich das Formmoment schon in dem phänomenologischen Befund (Bestand) betont,[3]) der als sachliche Möglichkeitsbedingung der Anwendung der theoretischen „Einheit der Apperzeption" und ihres Kategoriensystems die „Affinität der Erscheinungen" behauptet,[4]) der endlich in der K. d. U. ausdrücklich das „Postulat der Begreiflichkeit" auch des Besonderen stellt, und zu dem Zwecke die beiden Korrelatprinzipien der Homogeneität und der Spezifikation aufstellt, die sich letztlich im Prinzip der

---

1) Kants „glücklicher Zufall", der in den hier in Betracht kommenden Gedankengängen eine Rolle zu spielen pflegt, ist ein „Wunder" nur, wenn man das erkenntnistheoretische Problem von dem Begriffspaar Subjekt-Objekt aus stellt. In dieser Stellung des Problems liegt aber eben das Protonpseudos, das seine Lösung unmöglich macht. Geht man dagegen von dem Begriffspaar Form-Inalt aus und hält sich dabei bewußt, daß diese Trennung nur eine solche zum Zwecke der Theorie ist, so ergibt sich, daß Husserl in der Tat recht hat, wenn er sagt („Logische Unters." I, S. 219), daß „das scheinbar so tiefsinnige Problem der Harmonie zwischen dem subjektiven Verlauf des logischen Denkens und dem realen der äußeren Wirklichkeit . . . ein aus Unklarheit erwachsenes Scheinproblem ist".

2) Idealismus und Realismus nähern sich so. Aber es bleibt trotzdem, was die Gesamtweltanschauung angeht, ein fundamentaler Unterschied, ob man die Beziehungen des empirisch Realen von der Idee aus begreift und begründet, oder ob man umgekehrt diese aus dem empirisch Faktischen begreifen und begründen zu können sich einbildet, ob man die Welt als Konkretion des Logos, oder den Logos als ein „bloßes Abstraktum" ansieht.

3) Nur deshalb ist Kants Apriorismus eine „Theorie der Erfahrung", (der Erfahrung, so wie sie ist,) und keine „bloße" Begriffsdichtung.

4) Riehl nennt diesen Begriff den tiefsten Gedanken der ganzen theoretischen Philosophie Kants. (Vergl. K. d. r. V. A. S. 122.)

Kontinuität als dem obersten Prinzip der Begreiflichkeit der Natur überhaupt einen.

Besonders letzteres ist von prinzipieller Bedeutung: in diesem Prinzip gibt die K. d. U. erst den Schlußstein zur Erkenntnistheorie der K. d. r. V.[1]) Zur Erläuterung mag folgendes genügen:[2])

Die Herausstellung der reinen Prinzipien der Natur (in Kantischer Sprache „der Grundsätze des reinen Verstandes") ist nur der erste Teil des Gesamtproblems einer transzendentalen Naturtheorie. Denn nun erhebt sich die Frage, wie dies System von Grundsätzen mit dem vorgefundenen Inhaltlichen der Welt in Einklang steht. Denn nur dann ist es eine Theorie der Natur dieser Welt, ist begreiflich, daß sie von dieser, für diese, in dieser gilt. Ein solches Zusammenstimmen ist aller Wege unbegreiflich, wenn man sich dies Inhaltliche als „bloßen" Weltbrei denkt. Vielmehr muß schon dies Materiale überhaupt eine Formbeziehung, Formbezogenheit aufweisen als Ansatz der reinen Kategorien.[3]) Dies logische Erfordernis für die Begreiflichkeit der Natur als eines Gesetzeszusammenhanges formuliert das Prinzip der Homogeneität, in dem das Problem der Affinität der Erscheinungen aus der K. d. r. V. in der K. d. U. wieder aufgenommen wird. Aber die Alleinherrschaft dieses Prinzips würde die Verschiedenheit der empirischen Gesetze nicht begreiflich machen können: dadurch, daß die „Arten" des Wirklichen verwandt sind, hören sie nicht auf, verschiedene Arten zu sein. So fordert das Prinzip der Homogeneität dasjenige der Spezifikation zu seiner Ergänzung: beide zusammen nur machen begreiflich, daß es verschiedene Gesetze gibt, die doch ein System ausmachen.

Aber die innere Konsequenz des Problems der Begreiflichkeit zwingt, noch weiter zu gehen; denn nun erhebt sich das Problem, wie diese zwei Prinzipien zusammen bestehen können, ohne sich aufzuheben. Es handelt sich um das Problem der Verschiedenheit in der Verwandtschaft, der Verwandtschaft in der Verschiedenheit, um das Problem der Einheit in der Mannigfaltigkeit, der Mannigfaltigkeit in der Einheit, um das Problem, wie das logische

---

1) Vergl. oben S. 20, Anm. 3; ferner S. 20, Anm. 1 und S. 68, Anm. 1, Abs. 2 u. 3.

2) Über die Beziehung des Folgenden (S. 182/3) zu Kants K. d. U. vergl. Bauchs „Kant" (Göschen), S. 162—167 und S. 184—Ende.

3) Vergl. oben SS. 30, 89/90, 156/57 und 161.

Prinzip der Identität und dasjenige des synthetischen Zusammenhangs sich einen.[1]) Dies Problem formuliert das Prinzip der Kontinuität, die „lex continui": die Einheit in der Verschiedenheit wird begriffen durch den Gedanken des kontinuierlichen Übergangs der Differenzen.[2])

Das Kontinuitätsprinzip ist die letzte transzendentale Möglichkeitsbedingung der Begreiflichkeit der Natur auch in ihrer Besonderheit. Ihm gemäß konstituiert sich die Gesamtheit des Inhaltlichen zu einem Kontinuum in Bezug auf das Formensystem (Qualitäten-kontinuum),[3]) konstituiert sich das Formensystem zu einem Kontinuum in Bezug auf das Inhaltliche („continuum formarum"). Die korrelative Einheitsbeziehung beider Momente fordert schließlich als letzten Gedanken den der kontinuierlichen Beziehung von Form und Inhalt auf einander, die Idee der gegenseitigen kontinuierlichen Durchdringung von Form und Inhalt, der restlosen Sinnbestimmtheit aller Inhalte des Universums überhaupt.

In subjektivierender Formulierung erscheint bei Kant dies objektive Transzendentalprinzip als die Idee des „intellectus archetypus", des „höchsten Verstandes", der „theologischen Idee", als eines Prinzips, in dem Form und Inhalt gleichzeitig in und durch einander gesetzt sind.[4]) Aber diese Idee muß ihres in-

1) Vergl. oben S. 89.

2) Dies Prinzip hat darum auch die transzendentale Begriffstheorie überhaupt zu bestimmen: diese gipfelt in der Lehre von der Selbstargumentation der Geltungsfunktion, der Selbstkontinuation des Begriffs zu den konkreten Sinninhaltlichkeiten, die ihn „erfüllen".

3) Von dieser Einsicht aus kann man in der Skizze auf S. 64 statt von einer bloßen „Qualitäten-mannigfaltigkeit" von einem „Qualitäten-continuum" reden. (Vgl. S. 27.)

4) So wird Lask's Theorie des „Umgolten-seins" „aufgehoben". Das bloß Umgoltene bleibt immer ein Fremdkörper, wie der Kern der Perle, auch wenn noch so viele Geltungsschichten sich darum legen. Es muß alles restlos formbedingt und formbestimmt, geltungsdurchdrungen sein, soll die Begreiflichkeit der Welt begreiflich sein. Diese Sinndurchdringung aber muß eine restlose sein, weil ohne dies kein Stück der Begreiflichkeit begreiflich wäre, weil sonst überhaupt nichts und in keinerlei Sinn begreiflich wäre, der absolute Agnostizismus resultierte: alles oder nichts! Das erkenntnistheoretische Postulat, das im Ding-an-sich-problem steckt, ist der Gedanke der restlosen Geltungsdurchdrungenheit, Sinngeformtheit der Welt überhaupt. Diese Voraussetzung ist die letzte Möglichkeitsbedingung aller Sinnbeziehung und alles Sinnverhaltens. Lask's Theorie dagegen vermag das Problem des „μετέχειν" nicht zu lösen; Sollen und Sein „können (bei ihm) zusammen nicht kommen", trotz allen ἔρως! (verte!)

tellektualistischen Charakters entkleidet werden. Wie wir schon oben die „intellektuelle Anschauung" der praktischen Vernunft in ihrer geschichtlichen Erfüllung zugeordnet haben, so gilt dies auch von diesem anderen Namen für dieselbe Sache. Es ist damit letzten Endes nichts anderes gemeint, als die Idee der Vernunft selbst, diese aber nicht als ein abstraktes Formensystem gedacht, sondern als konkrete Vernunft. D. h. es ist die Idee der Welt als restlos von dem absoluten Wertesystem durchdrungen und konstituiert (transzendentale „Wertwirklichkeit"). Das Postulat der Begreiflichkeit der Natur erweitert sich so zu dem Postulat der Vernunftkonstituiertheit der Welt als Ganzem.

Für uns endlich bedingte Wesen ist diese einheitliche Logoskonstituiertheit der Welt nicht uno intuitu durchsichtig. Die „vérités de faits" müssen zwar als durch die „vérités éternelles" („vérités de raison") konstituiert gedacht werden, soll die Begreiflichkeit der Tatsachen begreiflich sein. Aber die Ausführung dieser Analysis ist eine unendliche Aufgabe, und deren Schauplatz ist die Geschichte. Uns in der Geschichte darinstehenden Wesen präsentiert sich die eine Vernunftbestimmtheit der Welt als eine Konstituiertheit gemäß einer Mehrheit von Werten, die sich uns in der Geschichte als die „Momente" des Weltsinnes enthüllen. So wird durch Beziehung auf die Subjektivität die transzendentale Voraussetzung des Kontinuums von Form und Inhalt überhaupt zum „Postulat" des historisch-zeitlichen Kontinuums als eines kontinuierlichen Prozesses der Entfaltung des einen Logos in einem System von Ideen (s. S. 91).

„Wenn die Wissenschaftslehre eine Metaphysik als vermeinte Wissenschaft der Dinge-an-sich haben sollte und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Teil verweisen. Dieser allein redet von einer ursprünglichen Realität, und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind

---

Die vorausgesetzte letzte Sinneinheit von Form und Inhalt wird aber nicht dadurch illusorisch, daß sie für uns historische Subjekte (weil wir a) sinnlich bedingt, b) endliche Wesen sind und c) die Wertsphäre sich für uns in eine Mehrheit von Provinzen zerlegt) zu einer unendlichen Aufgabe des Setzens wird: denn daß diese Aufgabe sinnvoll ist, setzt zu ihrer Möglichkeit jene Sinneinheit von Form und Inhalt voraus; die geltende Sinneinheit wird für die historischen Subjekte zur gesollten Vereinheitlichung. Diese vollzieht sich in der Geschichte: so vollendet sich auch die logische Einsicht in ihrer Subjektbezogenheit erst in der transzendentalen Geschichtsphilosophie.

denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen."[1]) Für Fichte wird also der für das Bewußtsein dunkle Kern innerhalb der Vernunft selbst durch die ethische Tat bewältigt. Hegels Erweiterung der Theorie der praktischen Vernunft zur transzendentalen Geschichtsphilosophie führt diese Einsicht weiter: die Geschichte enthüllt in ihren Ideen das An-sich der Dinge, des Weltgeschehens überhaupt, ihren schlechthinigen Geltungsgehalt.

Die transzendentale Geschichtsphilosophie als die Lehre von dem Ideengehalt der Geschichte (transzendentale Axiologie) vollendet sich aber erst in der kritischen Religionsphilosophie oder „transzendentalen Theologie".[2]) Der in den Ideen sich auslegende „Logos" als „konkrete Vernunft" wird unter religiösem Aspekt zum „Theos", zu Gott. Was in der Philosophie als Gegenstand des Geltens überhaupt gedacht wird, wird in der Religion als unmittelbares Gesamtweltsinnerlebnis erlebt und gelebt.[3]) „Gott ist der letzte Grund der Dinge." „Je mehr man in die Tiefen der Philosophie eindringt, umsomehr gelangt man zu dieser Einsicht." „Die Philosophie erhält durch Zuflüsse aus dem heiligen Quell der ..... Theologie ihre Weihe."[4]) Gott ist der Sinn des Universums in seiner konkreten Totalität. Gott ist das das Kontinuum des Wirklichen überhaupt als ein sinnvolles, sinnerfülltes ermöglichende Prinzip des Sinnes von Sinnzusammenhängen überhaupt, der letzt-einheitliche „Zusammenhang der Zusammenhänge", der absolut wertbezogene und schlechthin werterfüllende ur-eine Sinn der Welt überhaupt. Gott ist das letzte Prinzip der Sinneinheit der Welt überhaupt als eines Prozesses der Realisation absoluter Werte. Als solches ist er die absolut reale „Möglichkeitsbedingung" aller Sinnzusammenhänge

---

1) Fichte (Ausgabe Medicus), I, 285/86.

2) Damit knüpfen wir an das oben über Kants „Ethikotheologie" und ihre Vertiefung Gesagte an.

3) Der absolute Weltsinn (Ur-„grund") überhaupt ist die transzendentale Ursetzung, die aber durch ihre Beziehung auf transzendentale Subjekte zum Sinn-faciendum wird: es gilt den Ur-sinn (Ur-wert) überhaupt in inhaltlicher „Bestimmung" zur konkreten Bestimmtheit zu erfüllen. Unter dem religiösen Aspekt wird so auch die Axionomie zur Theonomie.

4) Leibniz (Ausgabe der Phil. Bibl.), Bd. I, S. 92 (in der Abhandlung über das „Kontinuitätsprinzip"!)

überhaupt.[1]) Mehr läßt sich „rein" von ihm nicht aussagen. „Nur in Gott hat auch die Philosophie selbst ihren Sinn bekommen, sodaß daher auch alles andere erst dadurch, daß die Philosophie und damit auch dieses alles andere in Gott seine Bestimmung erfährt, nicht mehr von einem, dessen Sinn noch nicht „für sich" geworden ist, gebrochen werden kann. So ist Gott oder das absolute Sein der „Sinn der Welt"; d. h. Gott ist sein eigener Sinn, ist Selbstzweck, und nur Er hat diese absolute Freiheit, sich selbst Zweck zu sein. Nicht ist irgend ein Etwas der Sinngeber, auch nicht die Wahrheit hat absoluten Selbstzweck, sondern das ganze Sein als Ganzes".[2])

Trotzdem muß Gott und Welt auseinandergehalten werden. Gott ist das Sinnprinzip der Welt. Eben deshalb aber ist er nicht die Welt selbst, weil der Zusammenhang nicht das ist, was zusammenhängt, was er verknüpft. Eben deshalb ist die zeitliche Geschichte nicht überflüssig,[3]) was der Fall wäre, wenn alles Gott wäre. Vielmehr ist sie das zeitliche Werden des zeitlos Gültigen, des „Reiches Gottes auf Erden".

In subjektbezogener Formulierung ist es also richtig, wenn man sagt, daß der Wertglaube die oberste Voraussetzung der Transzendentalphilosophie und damit aller Kulturbetätigung überhaupt ist. Aber von diesem Problem des Sinnes und der Geltung der Religiosität im Ganzen der Transzendentalphilosophie ist das des „Gegenstandes" dieser Religiosität zu unterscheiden, durch Gerichtetheit auf welchen die Religion erst „richtig" wird.

Dieser Gegenstand ist nichts anderes, als das schlechthinige Gelten in seiner absoluten inhaltlichen Erfüllung, der absolute konkrete Sinn der Welt, die transzendentale „Wertwirklichkeit". Das Gelten gründet nicht im Glauben, sondern der Glaube ist die Erscheinungsform des Geltens in der Sphäre der Subjektivität, das Gelten in der Form der Subjektbezogenheit.

Die Transzendentalphilosophie vollendet sich in der Religionsphilosophie. Aber es fällt ihr in dieser ebensowenig ein, der Religion in ihr Eigengebiet hineinzureden, wie sie das bei der Einzelwissenschaft tut. Es fällt ihr nicht ein, Religion lehren zu wollen, sondern ihre Aufgabe ist die, an Hand der historisch-

---

1) Vergl. das oben S. 52, Anm. 1 über den „ontologischen Gottesbeweis" Gesagte.

2) Hans Ehrenberg, „Die Parteiung der Philosophie", S. 128.

3) Vergl. oben S. 140 und 161.

wirklichen Religionen den Sinn und Geltungsgehalt der Religion zu enthüllen und ihn in den Gesamtweltanschauungszusammenhang einzureihen.[1]) Von den Einzelwissenschaften unterscheidet sich die Transzendentalphilosophie dadurch, daß sie die Wert-, jene die Tatsachenprobleme behandeln: von dem religiösen Verhalten unterscheidet sich die Philosophie als Wissenschaft durch die kritische Auseinanderhaltung von quästio juris und quästio facti (während der religiöse Mensch in den Tatsachen selbst unmittelbar den Wert erlebt). Aber als Theorie der konkreten Vernunft hütet sich die Transzendentalphilosophie, aus dem Auseinanderhalten der kritischen und genetischen Frage ein Auseinanderreißen zu machen (vergl. oben S. 20). Die gegenseitige durchgängige Aufeinanderbezogenheit (im Sinne des Sich — gegenseitig — Durchdringens) von „Erlebnis und Geltung" ist das „transzendentale Wesen" der Welt überhaupt, die Reflexion auf diese Bezogenheit der modustranszendentalis philosophandi.

Zu dem Problem der Kategorien und dem der Ideen tritt als drittes fachphilosophisches Problem dasjenige der „Religionskritik". Diese drei großen Problemgruppen erfüllen in aufsteigender Klimax das Problemgebiet der „reinen" Transzendentalphilosophie: 1. das Kategorienproblem, 2. das Ideenproblem, 3. das Gottesproblem. Dazu tritt — auf der Subjekt-seite — als 4. Problemgruppe das, was ich oben (S. 165 und S. 169) die „Subjektstheorie" genannt habe.

Zu den ersten 3 Problemen vergleiche man — nach Ähnlichkeit und Verschiedenheit! — die 3 Fragen, die Kant (K. d. r. V. B. 832/33) aufwirft: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?" Man kann dazu (wie das z. B. W. Rein am Anfang seines „Grundrisses der Ethik" tut) schon aus den

---

1) Man muß sich hüten, Religion und Religionsphilosophie zu verwechseln oder gar zu identifizieren. Es fällt letzterer, wenn sie sich selbst versteht (und erst recht, wenn sie das Wesen der Religion versteht) nicht ein, selbst die Religion sein zu wollen; sondern sie ist und bleibt Philosophie, d. h. historiokritizistische Geltungstheorie. Wenn also in der Religion Wert und Wirklichkeit sich eint, so hält doch die Religionsphilosophie (eben als Philosophie und als Wissenschaft) beide Momente auch hier noch auseinander, um ihre Einheit als „Möglichkeitsbedingung" ihres Bestehens an, mit, in einander begreiflich machen zu können: um die Einheit zweier Momente behaupten zu können, muß man sie zuerst logisch auseinander halten. (Auch auf dieser Höhe der Problembehandlung bleibt die Transzendentalphilosophie „Kritizismus" und wird nicht zur „Erlebnisphilosophie".)

Ausführungen Kants (auf S. 876/77) die Frage hinzufügen: „Was ist der Mensch?“ Aber gemäß meinen Darlegungen gibt darauf nicht „die empirische Psychologie“, sondern die transzendentale Subjektstheorie die philosophische Antwort.

Diese 4 Fragen — nach Sinn, Grund, Umfang, Methode und gegenseitigem Zusammenhang gemäß meinen Darlegungen interpretiert — umspannen in der Tat den Gesamtumkreis möglicher transzendentalphilosophischer Problemstellung. Sie lassen sich in der methodischen Reflexion trennen, sachlich hängen sie, sich gegenseitig bedingend und tragend, aufs engste unter einander zusammen.

Personenregister.

